Dios existe

Cómo cambio de opinión el ateo más notorio del mundo

Antony Flew

Índice

Prefacio
INTRODUCCIÓN
PARTE I: MI NEGACIÓN DE LO DIVINO
1. La creación de un ateo
2. A dónde conducen las pruebas
3. El ateísmo serenamente considerado
PARTE II: MI DESCUBRIMIENTO DE LO DIVINO
4. Una peregrinación de la razón
5. ¿Quién escribió las leyes de la naturaleza?
6. ¿Sabía el Universo que veníamos?
7. ¿Cómo fue la vida en directo?
8. ¿Surgió algo de la nada?
9. Encontrar espacio para Dios
10. Abierto a la omnipotencia
Apéndices
Apéndice A
El "nuevo ateísmo": Una valoración crítica de Dawkins, Dennett, Wolpert, Harris y Stenger
Roy Abraham Varghese
Apéndice B
La autorrevelación de Dios en la historia humana: Un diálogo sobre Jesús con N.T. Wright
Notas
Sobre el autor
Elogios
Créditos
Copyright
Acerca de la editorial

Dios existe

Cómo el ateo
ateo más famoso
cambió de opinión

Antony Flew

con Roy Abraham Varghese

HarperCollins e-books

CONTENIDO

Prefacio

INTRODUCCIÓN

PARTE I: MI NEGACIÓN DE LO DIVINO

1. La creación de un ateo

2. A dónde conducen las pruebas

3. El ateísmo serenamente considerado

PARTE II
MI DESCUBRIMIENTO DE LO DIVINO

4. Una peregrinación de la razón

5. ¿Quién escribió las leyes de la naturaleza?

6. ¿Sabía el Universo que veníamos?

7. ¿Cómo fue la vida en directo?

8. ¿Surgió algo de la nada?

9. Encontrar espacio para Dios

10. Abierto a la omnipotencia

Apéndices

Apéndice A

El "nuevo ateísmo": Una valoración crítica de Dawkins, Dennett, Wolpert, Harris y Stenger

Roy Abraham Varghese

Apéndice B

La autorrevelación de Dios en la historia humana: Un diálogo sobre Jesús con N.T. Wright

Notas

Sobre el autor

Elogios

Créditos

Copyright

Acerca de la editorial

PRÓLOGO

"Famoso Ateo Ahora Cree en Dios: Uno de los principales ateos del mundo cree ahora en Dios, más o menos, basándose en pruebas científicas". Este era el titular de un artículo publicado por Associated Press el 9 de diciembre de 2004: "Un profesor de filosofía británico que ha sido uno de los principales defensores del ateísmo durante más de medio siglo ha cambiado de opinión. Ahora cree en Dios basándose más o menos en pruebas científicas, y lo dice en un vídeo publicado el jueves". Casi de inmediato, el anuncio se convirtió en un acontecimiento mediático que suscitó reportajes y comentarios en todo el mundo, en radio y televisión, en periódicos y en sitios de Internet. La historia cobró tal impulso que AP publicó dos comunicados posteriores relacionados con el anuncio original. El protagonista de la noticia y de muchas especulaciones posteriores fue el profesor Antony Flew, autor de más de treinta obras filosóficas profesionales que contribuyeron a establecer la agenda del ateísmo durante medio siglo. De hecho, su "Teología y falsación", un artículo presentado por primera vez en 1950 en una reunión del Club Socrático de la Universidad de Oxford presidida por C. S. Lewis, se convirtió en la publicación filosófica más reimpresa del siglo pasado. Ahora, por primera vez, da cuenta de los argumentos y pruebas que le llevaron a cambiar de opinión. Este libro, en cierto sentido, representa el resto de la historia.

Yo desempeñé un pequeño papel en la historia de AP porque había ayudado a organizar el simposio y el vídeo resultante en el que Tony Flew anunció lo que más tarde denominó con humor su "conversión". De hecho, desde 1985, yo había ayudado a organizar varias conferencias en las que él había defendido el ateísmo. Así que esta obra es personalmente la culminación de un viaje iniciado dos décadas atrás.

Curiosamente, la respuesta a la historia de AP por parte de los compañeros ateos de Flew rozó la histeria. Un sitio web ateo encargó a un corresponsal que informara mensualmente sobre el alejamiento de Flew de la verdadera fe. Los insultos insensatos y las caricaturas juveniles eran habituales en la blogosfera librepensadora. Los mismos que se quejaban de la Inquisición y de la quema de brujas en la

hoguera se divertían ahora con su propia caza de herejías. Los defensores de la tolerancia no son muy tolerantes. Y, al parecer, los fanáticos religiosos no tienen el monopolio del dogmatismo, la incivilidad, el fanatismo y la paranoia.

Pero las turbas enfurecidas no pueden reescribir la historia. Y la posición de Flew en la historia del ateísmo trasciende cualquier cosa que los ateos de hoy puedan ofrecer.

IMPORTANCIA DE FLEW EN LA HISTORIA DEL ATEÍSMO

No es exagerado decir que, en los últimos cien años, ningún filósofo de la corriente dominante ha desarrollado el tipo de exposición sistemática, exhaustiva, original e influyente del ateísmo que se encuentra en los cincuenta años de escritos antiteológicos de Antony Flew. Antes de Flew, las principales apologías del ateísmo eran las de pensadores de la Ilustración como David Hume y los filósofos alemanes del siglo XIX Arthur Schopenhauer, Ludwig Feuerbach y Friedrich Nietzsche.

Pero, ¿qué decir de Bertrand Russell (que mantenía de forma poco plausible que era técnicamente agnóstico, aunque en la práctica era ateo), Sir Alfred Ayer, Jean-Paul Sartre, Albert Camus y Martin Heidegger, todos ellos ateos del siglo XX mucho antes de que Flew empezara a escribir? En el caso de Russell, es bastante obvio que no produjo nada más allá de unos cuantos panfletos polémicos sobre sus opiniones escépticas y su desdén por la religión organizada. Sus libros *Religión y ciencia* y *Por qué no soy cristiano* eran simples antologías de artículos; no produjo ninguna filosofía sistemática de la religión. En el mejor de los casos, llamó la atención sobre el problema del mal y trató de refutar los argumentos tradicionales a favor de la existencia de Dios sin generar nuevos argumentos propios. Ayer, Sartre, Camus y Heidegger tienen esto en común: su atención se centró en generar una forma específica de participar en la discusión filosófica, una consecuencia de la cual fue la negación de Dios. Tenían sus propios sistemas de pensamiento, de los que el ateísmo era un subproducto. Había que aceptar sus sistemas para aceptar su ateísmo. Lo mismo podría decirse de nihilistas posteriores como Richard Rorty y Jacques Derrida.

Por supuesto, hubo filósofos importantes de la generación de Flew que eran ateos; W. V. O. Quine y Gilbert Ryle son ejemplos

obvios. Pero ninguno dio el paso de desarrollar argumentos en forma de libro para apoyar sus creencias personales. ¿Por qué? En muchos casos, los filósofos profesionales de aquella época se mostraban reacios a ensuciar sus delicadas manos con discusiones tan populares, incluso vulgares. En otros casos, el motivo era la prudencia.

Ciertamente, en años posteriores, hubo filósofos ateos que examinaron críticamente y rechazaron los argumentos tradicionales a favor de la existencia de Dios. Estos van desde Paul Edwards, Wallace Matson, Kai Nielsen y Paul Kurtz hasta J. L. Mackie, Richard Gale y Michael Martin. Pero sus trabajos no cambiaron la agenda y el marco de discusión como lo hicieron las innovadoras publicaciones de Flew.

¿Dónde reside la originalidad del ateísmo de Flew? En "Teología y falsificación", "*Dios y la filosofía"* y *"La presunción del ateísmo",* desarrolló novedosos argumentos contra el teísmo que, en algunos aspectos, trazaron una hoja de ruta para la posterior filosofía de la religión. En "Teología y falsificación" planteó la cuestión de cómo las afirmaciones religiosas pueden tener sentido (su muy citada expresión "muerte por mil calificaciones" capta este punto de forma memorable); en *Dios y la* filosofía argumentó que no puede iniciarse ningún debate sobre la existencia de Dios hasta que se haya establecido la coherencia del concepto de un espíritu omnipresente y omnisciente; en *La presunción del ateísmo* sostuvo que la carga de la prueba recae sobre el teísmo y que el ateísmo debería ser la posición por defecto. Por supuesto, también analizó los argumentos tradicionales a favor de la existencia de Dios. Pero fue su reinvención de los marcos de referencia lo que cambió por completo la naturaleza del debate.

En el contexto de todo lo anterior, el reciente rechazo del ateísmo por parte de Flew fue claramente un acontecimiento histórico. Pero es poco conocido que, incluso en sus días de ateo, Flew había abierto, en cierto sentido, la puerta a un nuevo y revitalizado teísmo.

EL POSITIVISMO LÓGICO Y EL RENACIMIENTO DEL TEÍSMO RACIONAL

He aquí la paradoja. Al defender la legitimidad de discutir las afirmaciones teológicas y desafiar a los filósofos de la religión a elucidar sus afirmaciones, Flew facilitó el renacimiento del teísmo racional en la filosofía analítica tras los oscuros días del positivismo lógico. A continuación se exponen algunos antecedentes de interés.

El positivismo lógico, como algunos recordarán, fue la filosofía

introducida por un grupo europeo llamado Círculo de Viena a principios de la década de 1920 y popularizada por A. J. Ayer en el mundo anglosajón con su obra de 1936 *Lenguaje, verdad y lógica.* Según los positivistas lógicos, los únicos enunciados con sentido eran los que podían verificarse a través de la experiencia sensorial o eran verdaderos simplemente en virtud de su forma y del significado de las palabras empleadas. Así, un enunciado tenía sentido si su verdad o falsedad podía verificarse mediante la observación empírica (por ejemplo, un estudio científico). Los enunciados de la lógica y las matemáticas puras eran tautologías; es decir, eran verdaderos por definición y no eran más que formas de utilizar símbolos que no expresaban ninguna verdad sobre el mundo. No había nada más que pudiera conocerse o discutirse coherentemente. En el corazón del positivismo lógico estaba el principio de verificación, la afirmación de que el significado de una proposición consiste en su verificación. El resultado era que las únicas afirmaciones con sentido eran las de la ciencia, la lógica o las matemáticas. Las afirmaciones metafísicas, religiosas, estéticas y éticas carecían literalmente de sentido, porque no podían verificarse por métodos empíricos. No eran ni válidas ni inválidas. Ayer decía que era tan absurdo ser ateo como teísta, ya que la afirmación "Dios existe" simplemente no tiene sentido.

Hoy en día, muchas obras introductorias de filosofía asocian el planteamiento de Flew en "Teología y falsificación" con el tipo de asalto positivista lógico de Ayer a la religión, ya que ambos cuestionan el sentido de los enunciados religiosos. El problema con esta imagen es que no refleja en modo alguno la propia comprensión de Flew del asunto, ni entonces ni ahora. De hecho, lejos de apoyar la visión positivista de la religión, Flew consideró su artículo como un último clavo en el ataúd de esa forma particular de hacer filosofía.

En una presentación que organicé en 1990 con motivo del cuadragésimo aniversario de la publicación de "Teología y falsificación", Flew afirmó:

En mi época de estudiante, me sentía cada vez más frustrado y exasperado por los debates filosóficos que parecían volver siempre al positivismo lógico, expuesto de la forma más brillante en *Lenguaje, verdad y lógica*, y no avanzar nunca en esa dirección..... La intención de ambos trabajos [las versiones de "Teología y falsación" presentadas por primera vez en el Club Socrático y publicadas después en *la Universidad*] era la misma. En lugar de un arrogante anuncio de que

todo lo que cualquier creyente pueda decidir decir debe ser descartado a priori por constituir supuestamente una violación del supuestamente sacrosanto principio de verificación -aquí curiosamente mantenido como una revelación secular- preferí ofrecer un desafío más comedido. Dejemos que los creyentes hablen por sí mismos, individual y separadamente.

La historia se retoma en la presente obra, donde Flew comenta de nuevo la procedencia de su célebre artículo:

Durante mi último curso en la Universidad de Oxford, la publicación del libro de A. J. Ayer *Lenguaje, verdad y lógica* había persuadido a muchos miembros del Club Socrático de que la herejía ayeriana del positivismo lógico -la afirmación de que todas las proposiciones religiosas carecen de significado cognitivo- tenía que ser refutada. El primer y único artículo que leí en el Club Socrático, "Teología y falsación", proporcionaba lo que yo consideraba entonces una refutación suficiente. Creía que había logrado una victoria total y que no había lugar para más debates.

Como mostrará cualquier historia de la filosofía, el positivismo lógico se vino abajo en la década de 1950 debido a sus incoherencias internas. De hecho, el propio Sir Alfred Ayer, en una contribución a una antología que yo edité, afirmó: "El positivismo lógico murió hace mucho tiempo. No creo que gran parte de *Lenguaje, Verdad y Lógica* sea cierta. Creo que está lleno de errores. Creo que fue un libro importante en su época porque tuvo una especie de efecto catártico..... Pero cuando se entra en detalles, creo que está lleno de errores que he pasado los últimos cincuenta años corrigiendo o intentando corregir".[1]

En cualquier caso, la salida del positivismo lógico y las nuevas reglas de juego de Flew dieron un nuevo impulso al teísmo filosófico. Desde entonces, Richard Swinburne, Alvin Plantinga, Peter Geach, William P. Alston, George Mavrodes, Norman Kretzmann, James F. Ross, Peter Van Inwagen, Eleonore Stump, Brian Leftow, John Haldane y muchos otros han escrito importantes obras sobre el teísmo en la tradición analítica. No pocos de ellos abordan cuestiones como el sentido de las afirmaciones sobre Dios, la coherencia lógica de los atributos divinos y la cuestión de si la creencia en Dios es propiamente básica -precisamente las cuestiones planteadas por Flew en el debate que pretendía estimular. El giro hacia el teísmo fue destacado en un

artículo de portada de la revista *Time* en abril de 1980: "En una revolución silenciosa del pensamiento y la argumentación que casi nadie habría previsto hace sólo dos décadas, Dios está volviendo. Lo más intrigante es que esto está ocurriendo... en los nítidos círculos intelectuales de los filósofos académicos".[2]

EL "NUEVO ATEÍSMO" O EL POSITIVISMO REDUX

A la luz de esta progresión histórica, la repentina aparición de lo que se ha dado en llamar el "nuevo ateísmo" reviste especial interés. El año del "nuevo ateísmo" fue 2006 (la frase fue utilizada por primera vez por la revista *Wired* en noviembre de 2006). Desde *"Rompiendo el hechizo"*, de Daniel Dennett, y *"El espejismo de Dios"*, de Richard Dawkins, hasta *"Seis cosas imposibles antes del desayuno"*, de Lewis Wolpert*, "El cosmos comprensible*", de Victor Stenger, y "*El fin de la fe"*, de Sam Harris (publicado en 2004, pero cuya continuación, *"Carta a una nación cristiana",* salió en 2006), los exponentes de un tipo de ateísmo que mira hacia atrás y se asusta, y no toma prisioneros, salieron a la palestra. Lo significativo de estos libros no era su nivel de argumentación -que era modesto, por decirlo suavemente-, sino el nivel de visibilidad que recibieron como best sellers y como una "nueva" historia descubierta por los medios de comunicación. A la "historia" contribuyó aún más el hecho de que los autores fueran tan volubles y pintorescos como fogosos eran sus libros.

El principal objetivo de estos libros es, sin duda, la religión organizada de cualquier tipo, época o lugar. Paradójicamente, los propios libros parecen sermones fundamentalistas. En su mayor parte, los autores suenan como predicadores de fuego y azufre que nos advierten de un castigo funesto, incluso del apocalipsis, si no nos arrepentimos de nuestras desviadas creencias y prácticas asociadas. No hay lugar para la ambigüedad o la sutileza. Es blanco o negro. O estás con nosotros hasta el final o eres uno con el enemigo. Incluso los pensadores eminentes que expresan cierta simpatía por el otro bando son denunciados como traidores. Los propios evangelistas son almas valientes que predican su mensaje ante el martirio inminente.

Pero, ¿cómo encajan estas obras y autores en el amplio debate filosófico sobre Dios de las últimas décadas? La respuesta es que no.

En primer lugar, se niegan a abordar los verdaderos problemas que plantea la cuestión de la existencia de Dios. Ninguno de ellos aborda siquiera los fundamentos centrales para postular una realidad

divina (Dennett dedica siete páginas a los argumentos a favor de la existencia de Dios, Harris ninguna). No abordan la cuestión de los orígenes de la racionalidad incrustada en el tejido del universo, de la vida entendida como agencia autónoma, y de la conciencia, el pensamiento conceptual y el yo. Dawkins habla de los orígenes de la vida y la consciencia como acontecimientos "únicos" desencadenados por un "golpe de suerte inicial".[3] Wolpert escribe: "He evitado a propósito [!] cualquier discusión sobre la consciencia, que sigue siendo en su mayor parte poco conocida".[4] Sobre el origen de la consciencia, Dennett, un fisicalista acérrimo, escribió una vez: "y entonces ocurre un milagro".[5] Ninguno de estos autores presenta una visión del mundo plausible que explique la existencia de un universo "respetuoso con la ley", que sustente la vida y sea accesible racionalmente.

En segundo lugar, no muestran ninguna conciencia de las falacias y embrollos que condujeron al auge y caída del positivismo lógico. Los que ignoran los errores de la historia tendrán que repetirlos en algún momento. En tercer lugar, parecen desconocer por completo el enorme corpus de obras de filosofía analítica de la religión o los nuevos y sofisticados argumentos generados en el seno del teísmo filosófico.

Sería justo decir que el "nuevo ateísmo" es nada menos que una regresión a la filosofía positivista lógica a la que renunciaron incluso sus más ardientes defensores. De hecho, podría decirse que los "nuevos ateos" ni siquiera llegan al positivismo lógico. Los positivistas nunca fueron tan ingenuos como para sugerir que Dios pudiera ser una hipótesis científica: declararon que el concepto de Dios carecía de sentido precisamente porque no era una hipótesis científica. Dawkins, en cambio, sostiene que "la presencia o ausencia de una superinteligencia creadora es inequívocamente una cuestión científica".[6] ¡Este es el tipo de comentario del que decimos que ni siquiera es erróneo! En el Apéndice A, intento demostrar que nuestra experiencia inmediata de la racionalidad, la vida, la conciencia, el pensamiento y el yo militan contra toda forma de ateísmo, incluida la más reciente.

Pero hay que decir aquí dos cosas sobre ciertos comentarios de Dawkins que son directamente relevantes para el presente libro. Después de escribir que Bertrand Russell "era un ateo exageradamente imparcial, demasiado dispuesto a desilusionarse si la lógica parecía requerirlo", añade en una nota a pie de página: "Podríamos estar

viendo algo parecido hoy en día en la tergiversación excesivamente publicitada del filósofo Antony Flew, que anunció en su vejez que se había convertido a la creencia en algún tipo de deidad (desencadenando un frenesí de ansiosa repetición en todo Internet). Por otro lado, Russell era un gran filósofo. Russell ganó el Premio Nobel".[7] La petulancia pueril del contraste con el "gran filósofo" Russell y la despreciable referencia a la "vejez" de Flew son habituales en las epístolas de Dawkins a los ilustrados. Pero lo interesante aquí es la elección de palabras de Dawkins, con la que revela involuntariamente cómo funciona su mente.

Tergiversación significa "apostasía". Así que el principal pecado de Flew fue apostatar de la fe de los padres. El propio Dawkins ha confesado en otro lugar que su visión atea del universo se basa en la fe. Cuando la Fundación Edge le preguntó: "¿Qué cree usted que es verdad aunque no pueda demostrarlo?". Dawkins respondió: "Creo que toda vida, toda inteligencia, toda creatividad y todo 'diseño' en cualquier parte del universo, es el producto directo o indirecto de la selección natural darwiniana. De ello se deduce que el diseño aparece tarde en el universo, tras un periodo de evolución darwiniana. El diseño no puede preceder a la evolución y, por tanto, no puede subyacer al universo".[8] En el fondo, pues, el rechazo de Dawkins a una Inteligencia última es una cuestión de creencia sin pruebas. Y como muchas personas cuyas creencias se basan en la fe ciega, no tolera la disidencia ni la deserción.

En relación con el planteamiento de Dawkins sobre la racionalidad subyacente al universo, el físico John Barrow observó en una discusión: "Tienes un problema con estas ideas, Richard, porque no eres realmente un científico. Eres un biólogo". Julia Vitullo-Martin señala que para Barrow la biología es poco más que una rama de la historia natural. "Los biólogos", dice Barrow, "tienen una comprensión limitada e intuitiva de la complejidad. Están atascados en un conflicto heredado del siglo XIX y sólo les interesan los resultados, lo que triunfa sobre los demás. Pero los resultados no dicen casi nada sobre las leyes que rigen el universo".[9]

El padre intelectual de Dawkins parece ser Bertrand Russell. Habla de cómo le "inspiró... a la edad de unos dieciséis años "[10] el ensayo de Russell de 1925 "Lo que yo creo". Russell era un decidido opositor a la religión organizada, lo que le convierte en un modelo a seguir para Harris y Dawkins; estilísticamente también emulan la inclinación de Russell por el sarcasmo, la caricatura, la ligereza y la

exageración. Pero el rechazo de Russell a Dios no estaba motivado únicamente por factores intelectuales. En *My Father, Bertrand Russell*, su hija, Katharine Tait, escribe que Russell no estaba abierto a ninguna discusión seria sobre la existencia de Dios: "Ni siquiera podía hablar con él de religión". Al parecer, Russell se sentía rechazado por el tipo de creyentes religiosos con los que se había encontrado. "Me hubiera gustado convencer a mi padre de que había encontrado lo que él buscaba, el algo inefable que había anhelado toda su vida. Me habría gustado convencerle de que la búsqueda de Dios no tiene por qué ser en vano. Pero era inútil. Había conocido demasiados cristianos ciegos, moralistas sombríos que chupaban la alegría de vivir y perseguían a sus adversarios; nunca habría sido capaz de ver la verdad que escondían."

Sin embargo, Tait cree que "toda la vida de Russell fue una búsqueda de Dios.... En algún lugar del fondo de la mente de mi padre, en el fondo de su corazón, en lo más profundo de su alma, había un espacio vacío que una vez había sido llenado por Dios, y nunca encontró nada más que poner en él". Tenía la "sensación fantasmal de no pertenecer, de no tener hogar en este mundo".[11] En un pasaje conmovedor, Russell dijo una vez: "Nada puede penetrar en la soledad del corazón humano excepto la mayor intensidad del tipo de amor que los maestros religiosos han predicado".[12] Sería difícil encontrar en Dawkins un pasaje que se pareciera remotamente a éste.

Volviendo al relato de la "tergiversación" de Flew, quizá nunca se le haya ocurrido a Dawkins que los filósofos, ya sean grandes o menos conocidos, jóvenes o viejos, cambian de opinión basándose en las pruebas. Puede que le decepcione que estén "demasiado dispuestos a desilusionarse si la lógica pareciera exigirlo", pero de nuevo se guían por la lógica, no por el miedo a la tergiversación.

Russell, en particular, era tan aficionado a la tergiversación que otro célebre filósofo británico, C. D. Broad, dijo una vez: "Como todos sabemos, el Sr. Russell produce un sistema filosófico diferente cada pocos años".13 Ha habido otros casos de filósofos que han cambiado de opinión basándose en la evidencia. Ya hemos observado que Ayer renegó del positivismo de su juventud. Otro ejemplo de alguien que sufrió un cambio tan radical es J. N. Findlay, que defendió, en el libro de Flew de 1955 *New Essays in Philosophical Theology,*[14] que la existencia de Dios puede refutarse, pero luego dio marcha atrás en su obra de 1970 *Ascent to the Absolute.* En este último libro y en otros posteriores, Findlay sostiene que la mente, la razón, la inteligencia y

la voluntad culminan en Dios, el autoexistente, a quien se debe adoración y autodedicación incondicional.

El argumento de la "vejez" de Dawkins (si es que puede llamarse así) es una extraña variante de la falacia ad hominem que no tiene cabida en el discurso civilizado. Los verdaderos pensadores evalúan los argumentos y sopesan las pruebas sin tener en cuenta la raza, el sexo o la edad del proponente.

Otro tema persistente en el libro de Dawkins, y en los de algunos de los otros "nuevos ateos", es la afirmación de que ningún científico que se precie cree en Dios. Dawkins, por ejemplo, explica las declaraciones de Einstein sobre Dios como referencias metafóricas a la naturaleza. Según él, el propio Einstein es, en el mejor de los casos, ateo (como Dawkins) y, en el peor, panteísta. Pero esta exégesis einsteniana es claramente deshonesta. Dawkins sólo hace referencia a citas que muestran la aversión de Einstein por la religión organizada y reveladora. Omite deliberadamente no sólo los comentarios de Einstein sobre su creencia en una "mente superior" y un "poder de razonamiento superior" en las leyes de la naturaleza, sino también la negación específica de Einstein de ser panteísta o ateo. (Esta distorsión deliberada se rectifica en este libro).

Más recientemente, cuando le preguntaron en una visita a Jerusalén si creía en la existencia de Dios, el famoso físico teórico Stephen Hawking respondió que "creía en la existencia de Dios, pero que esta fuerza divina estableció las leyes de la naturaleza y de la física y que después de eso no entra a controlar el mundo".[15] Por supuesto, muchos otros grandes científicos de la época moderna, como Heisenberg y Planck, creían en una Mente divina por motivos racionales. Pero Dawkins tampoco lo tiene en cuenta en su relato de la historia científica.

Dawkins, de hecho, pertenece al mismo club peculiar de escritores de divulgación científica que Carl Sagan e Isaac Asimov de una generación anterior. Estos divulgadores no se veían a sí mismos como simples escribas, sino como sumos sacerdotes. Al igual que Dawkins, asumieron la tarea no sólo de educar al público sobre los descubrimientos de la ciencia, sino también de decidir lo que está permitido creer a los fieles científicos en cuestiones metafísicas. Pero seamos claros. Muchos de los más grandes científicos vieron una conexión directa entre su trabajo científico y su afirmación de una "mente superior", la Mente de Dios. Explíquenlo como quieran, pero este es un hecho evidente que los divulgadores con sus propias

agendas no pueden ocultar. Sobre el positivismo, Einstein dijo de hecho: "No soy positivista. El positivismo afirma que lo que no se puede observar no existe. Esta concepción es científicamente indefendible, ya que es imposible hacer afirmaciones válidas de lo que la gente 'puede' o 'no puede' observar. Habría que decir 'sólo existe lo que observamos', lo cual es obviamente falso".[16]

Si quieren desalentar la creencia en Dios, los divulgadores deben aportar argumentos en apoyo de sus propias opiniones ateas. Los evangelistas ateos actuales apenas intentan argumentar a este respecto. En su lugar, apuntan sus armas a los abusos bien conocidos en la historia de las principales religiones del mundo. Pero los excesos y atrocidades de las religiones organizadas no tienen nada que ver con la existencia de Dios, del mismo modo que la amenaza de la proliferación nuclear no tiene nada que ver con la cuestión de si $E = mc^2$.

¿Existe Dios? ¿Qué hay de los argumentos de los ateos antiguos y nuevos? ¿Y qué tiene que ver la ciencia moderna en este asunto? Por una sorprendente coincidencia, en este momento concreto de la historia intelectual en el que el viejo positivismo vuelve a estar de moda, el mismo pensador que ayudó a poner fin a su reinado hace medio siglo regresa al campo de batalla de las ideas para responder a estas mismas preguntas.

INTRODUCCIÓN

Desde que anuncié mi "conversión" al deísmo, se me ha pedido en numerosas ocasiones que explique los factores que me llevaron a cambiar de opinión. En algunos artículos posteriores y en la nueva introducción a la edición de 2005 de mi *Dios y la filosofía,* llamé la atención sobre obras recientes relevantes para el actual debate sobre Dios, pero no profundicé más en mis propias opiniones. Ahora me han convencido para que presente aquí lo que podría llamarse mi última voluntad y testamento. En resumen, como dice el título, ¡ahora creo que Dios existe!

El subtítulo, "Cómo cambió de opinión el ateo más famoso del mundo", no es de mi invención. Pero me complace emplearlo, ya que la invención y el empleo de títulos apropiados y llamativos es para Flews una especie de tradición familiar. Mi padre, teólogo, editó una vez una colección de ensayos suyos y de algunos de sus antiguos alumnos y le dio a este polémico libro de bolsillo el título paradójico y, sin embargo, totalmente apropiado y adecuadamente informativo de *La catolicidad del protestantismo.* En materia de forma de presentación, si no de doctrina sustantiva, siguiendo su ejemplo, he publicado en mi época artículos con títulos como "¿Los bienhechores no hacen el bien?" y "¿Es la apuesta de Pascal la única apuesta segura?".

Para empezar, debo dejar clara una cosa. Cuando los medios de comunicación y la omnipresente Internet difundieron la noticia de mi cambio de opinión, algunos comentaristas se apresuraron a afirmar que mi avanzada edad tenía algo que ver con mi "conversión". Se ha dicho que el miedo concentra poderosamente la mente, y estos críticos habían llegado a la conclusión de que las expectativas de una inminente entrada en el más allá habían desencadenado una conversión en el lecho de muerte. Evidentemente, estas personas no conocían mis escritos sobre la inexistencia de una vida después de la muerte ni mis opiniones actuales sobre el tema. Durante más de cincuenta años no sólo he negado la existencia de Dios, sino también la existencia de una vida después de la muerte. Mis Conferencias Gifford, publicadas bajo el título *La lógica de la mortalidad*, representan la culminación de este proceso de pensamiento. Este es un ámbito en el que no he cambiado de opinión. En ausencia de una revelación

especial, una posibilidad que está bien representada en este libro por la contribución de N. T. Wright, no pienso en mí mismo "sobreviviendo" a la muerte. Para que conste, pues, quiero acabar con todos esos rumores que me hacen hacer apuestas pascalianas.

Debo señalar, además, que no es la primera vez que "cambio de opinión" sobre una cuestión fundamental. Entre otras cosas, a los lectores que estén familiarizados con mi vigorosa defensa del libre mercado les sorprenderá saber que una vez fui marxista (para más detalles, véase el segundo capítulo de este libro). Además, hace más de dos décadas me retracté de mi anterior opinión de que todas las elecciones humanas están determinadas enteramente por causas físicas.

Dado que éste es un libro sobre por qué cambié de opinión acerca de la existencia de Dios, una pregunta obvia sería qué creía antes del "cambio" y por qué. Los tres primeros capítulos tratan de responder a esta pregunta, y los siete últimos describen mi descubrimiento de la Divinidad. En la preparación de los siete últimos capítulos me ayudaron mucho las conversaciones con el profesor Richard Swinburne y el profesor Brian Leftow, antiguo y actual ocupantes de la Cátedra Nolloth de Oxford.

El libro contiene dos apéndices. El primero es un análisis del llamado nuevo ateísmo de Richard Dawkins y otros por Roy Abraham Varghese. El segundo es un diálogo abierto sobre un tema de gran interés para la mayoría de los creyentes religiosos: la cuestión de si existe algún tipo de revelación divina en la historia humana, con especial atención a las afirmaciones hechas sobre Jesús de Nazaret. En aras de fomentar el diálogo, el estudioso del Nuevo Testamento N. T. Wright, actual obispo de Durham, tuvo la amabilidad de ofrecer su valoración del conjunto de hechos históricos que subyacen a la fe en Cristo de los teístas cristianos. De hecho, tengo que decir aquí que el obispo Wright presenta con mucho el mejor argumento para aceptar la creencia cristiana que he visto nunca.

Quizá haya que decir algo sobre mi "notoriedad" como ateo, a la que se hace referencia en el subtítulo. El primero de mis trabajos antiteológicos fue mi artículo de 1950 "Teología y falsación". Ese artículo se reimprimió posteriormente en *New Essays in Philosophical Theology* (1955), una antología que coedité con Alasdair MacIntyre. *New Essays* era un intento de calibrar el impacto en los temas teológicos de lo que entonces se llamaba la "revolución en filosofía". La siguiente obra importante fue *Dios y la filosofía,* publicada por

primera vez en 1966 y reeditada en 1975, 1984 y 2005. En su introducción a la edición de 2005, Paul Kurtz, uno de los principales ateos de nuestra época y autor del "Manifiesto Humanista II", escribió que "Prometheus Books se complace en presentar lo que ya se ha convertido en un clásico de la filosofía de la religión." *Dios y la filosofía* fue seguido en 1976 por *La presunción del ateísmo*, que se publicó como *Dios, libertad e inmortalidad* en Estados Unidos en 1984. Otras obras relevantes fueron *Hume's Philosophy of Belief* y *Logic and Language* (primera y segunda series), *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Arguments from Plato to Sartre, Darwinian Evolution* y *The Logic of Mortality*.

Resulta paradójico que mi primer argumento publicado a favor del ateísmo se presentara originalmente en un foro presidido por el mayor apologista cristiano del siglo pasado: el Club Socrático presidido por C. S. Lewis. Otra paradoja es el hecho de que mi padre fuera uno de los principales escritores y predicadores metodistas de Inglaterra. Además, al principio de mi carrera, no tenía ningún interés particular en convertirme en filósofo profesional.

Puesto que, como es sabido, todo lo bueno, por no decir todo sin excepción, tiene que llegar a su fin, terminaré aquí mis palabras introductorias. Dejo a los lectores que decidan qué hacer con mis razones para cambiar de opinión sobre la cuestión de Dios.

PARTE I

MI NEGACIÓN DE LO DIVINO

LA CREACIÓN DE UN ATEO

No siempre fui ateo. Empecé mi vida siendo bastante religioso. Crecí en un hogar cristiano y fui a un colegio cristiano privado. De hecho, soy hijo de un predicador.

Mi padre estudió en el Merton College de Oxford y fue ministro de la Iglesia Metodista Wesleyana en lugar de la Iglesia de Inglaterra. Aunque su corazón siempre estuvo en la evangelización y, como dirían los anglicanos, en el trabajo parroquial, mis primeros recuerdos de él son como tutor de estudios del Nuevo Testamento en el colegio teológico metodista de Cambridge. Más tarde sucedió al director de ese colegio y finalmente se jubiló y murió en Cambridge. Además de las tareas académicas y docentes básicas de estos cargos, mi padre realizó una gran labor como representante metodista en diversas organizaciones intereclesiásticas. También desempeñó mandatos de un año como presidente tanto de la Conferencia Metodista como del Consejo Federal de la Iglesia Libre.

Me costaría mucho aislar o identificar cualquier signo en mi infancia de mis posteriores convicciones ateas. En mi juventud, asistí al Kingswood School de Bath, conocido informalmente como K.S. Era, y afortunadamente sigue siendo, un internado público (una institución de un tipo que en cualquier otro lugar del mundo angloparlante se describiría, paradójicamente, como internado *privado*). Había sido fundado por John Wesley, fundador de la Iglesia Metodista, para la educación de los hijos de sus predicadores. (Un siglo o más después de la fundación del Kingswood School, se fundó el Queenswood School para acoger a las hijas de los predicadores metodistas de la manera apropiadamente igualitaria).

Entré en Kingswood como un cristiano comprometido y concienzudo, aunque poco entusiasta. Nunca le vi sentido al culto y siempre he sido demasiado poco musical para disfrutar o incluso participar en el canto de himnos. Nunca me acerqué a la literatura religiosa con la misma avidez desenfrenada con la que consumía libros de política, historia, ciencia o casi cualquier otro tema. Ir a la capilla o a la iglesia, rezar y todas las demás prácticas religiosas eran para mí asuntos de deber más o menos fatigoso. Nunca sentí el menor deseo de comulgar con Dios.

No puedo explicar por qué, desde que tengo uso de razón, no me interesan las prácticas religiosas y las cuestiones que tanto influyeron en el mundo de mi padre. Sencillamente, no recuerdo haber sentido ningún interés o entusiasmo por tales observancias. Tampoco creo haber sentido nunca mi mente encantada o "mi corazón extrañamente caldeado", por usar la famosa frase de Wesley, en el estudio o el culto cristianos. Quién sabe si mi falta de entusiasmo juvenil por la religión fue causa o efecto, o ambas cosas. Pero puedo decir que la fe que tenía cuando entré en K.S. había desaparecido cuando terminé.

UNA TEORÍA DE LA DESCONCENTRACIÓN

Me han dicho que el Grupo Barna, una destacada organización cristiana de sondeos demográficos, concluyó en sus encuestas que, en esencia, lo que crees a los trece años es lo que morirás creyendo. Sea o no cierta esta conclusión, lo que sí sé es que las creencias que me formé en mis primeros años de adolescencia me acompañaron durante la mayor parte de mi vida adulta.

No recuerdo con exactitud cómo y cuándo comenzó el cambio. Pero sin duda, como ocurre con cualquier persona pensante, en la creación de mis convicciones se combinaron múltiples factores. Entre estos factores no fue el menor lo que Immanuel Kant denominó "un afán mental no impropio de la erudición", que creo que compartía con mi padre. Tanto él como yo estábamos dispuestos a seguir el camino de la "sabiduría", tal como la describía Kant: "Es la sabiduría la que tiene el mérito de seleccionar, entre los innumerables problemas que se presentan, aquellos cuya solución es importante para la humanidad". Las convicciones cristianas de mi padre le persuadieron de que no podía haber nada más "importante para la humanidad" que la elucidación, propagación y aplicación de lo que en verdad es la enseñanza del Nuevo Testamento. Mi viaje intelectual me llevó en una dirección diferente, por supuesto, pero no menos marcada por el afán de mente que compartía con él.

También recuerdo que mi padre me recordó en más de una ocasión que, cuando los biblistas quieren familiarizarse con algún concepto peculiar del Antiguo Testamento, no intentan encontrar una respuesta simplemente pensándolo por su cuenta. En lugar de ello, recopilan y examinan, con todo el contexto que pueden encontrar, todos los ejemplos contemporáneos disponibles del empleo de la palabra hebrea en cuestión. Este enfoque erudito constituyó en

muchos sentidos la base de mis primeras exploraciones intelectuales, que aún no he abandonado: recopilar y examinar, en su contexto, toda la información relevante sobre un tema determinado. Quizá resulte irónico que el hogar en el que crecí me inculcara el entusiasmo por la investigación crítica que, con el tiempo, me llevaría a rechazar la fe de mi padre.

EL ROSTRO DEL MAL

En algunos de mis escritos ateos posteriores he dicho que llegué a la conclusión de la inexistencia de Dios demasiado pronto, demasiado fácilmente y por razones que más tarde me parecieron equivocadas. Reconsideré esta conclusión negativa largo y tendido, pero durante casi setenta años nunca encontré motivos suficientes para justificar un cambio fundamental. Una de las primeras razones de mi conversión al ateísmo fue el problema del mal.

Mi padre nos llevaba a mi madre y a mí todos los veranos de vacaciones al extranjero. Aunque no habrían sido asequibles con el sueldo de un ministro, fueron posibles porque mi padre a menudo pasaba la primera parte del verano examinando para la Higher School Certificate Examinations Board (ahora llamados exámenes A-level) y le pagaban por ese trabajo. También podíamos viajar al extranjero a bajo precio, ya que mi padre hablaba alemán con fluidez tras dos años de estudios teológicos en la Universidad de Marburgo antes de la Primera Guerra Mundial. Así, podía llevarnos de vacaciones a Alemania, y una o dos veces a Francia, sin tener que gastar dinero en una agencia de viajes. Mi padre también fue nombrado representante del metodismo en varias conferencias teológicas internacionales. A ellas nos llevó a mí, hija única, y a mi madre como invitadas no participantes.

Estos primeros viajes al extranjero durante los años anteriores a la Segunda Guerra Mundial me influyeron mucho. Recuerdo vívidamente las pancartas y carteles en las afueras de pequeñas ciudades que proclamaban: "Aquí no se aceptan judíos". Recuerdo carteles a la entrada de una biblioteca pública que proclamaban: "El reglamento de esta institución prohíbe prestar libros a judíos". Observé una marcha de diez mil soldados de asalto con camisa marrón en una noche de verano bávaro. En nuestros viajes familiares vi escuadrones de las Waffen-SS con sus uniformes negros y sus gorras con calaveras y tibias cruzadas.

Tales experiencias esbozaron el trasfondo de mi vida juvenil y para mí, como para muchos otros, supusieron un desafío ineludible a la existencia de un Dios de amor todopoderoso. No puedo medir el grado en que influyeron en mi pensamiento. Por lo menos, estas experiencias despertaron en mí una conciencia de por vida de los males gemelos del antisemitismo y el totalitarismo.

UN LUGAR ENORMEMENTE ANIMADO

Crecer durante las décadas de 1930 y 1940 en un hogar como el nuestro -afín a la confesión metodista- era estar en Cambridge, pero no pertenecer a ella. Para empezar, la teología no era aceptada entonces como la "reina de las ciencias", como lo había sido en otras instituciones. Tampoco una facultad de formación ministerial era una especie de universidad convencional. En consecuencia, nunca me identifiqué con Cambridge, aunque mi padre se sentía muy a gusto allí. En cualquier caso, desde 1936, cuando empecé el internado, casi nunca estuve en Cambridge durante el curso.

Sin embargo, Kingswood era en mi época un lugar enormemente animado, presidido por un hombre que sin duda merecía ser considerado uno de los grandes directores. En el año anterior a mi llegada, había ganado más premios abiertos en Oxford y Cambridge que cualquier otra escuela de la Conferencia de Directores. Nuestra vitalidad no se limitaba a las aulas y los laboratorios.

Nadie debería sorprenderse de que, situado en este ambiente tan agitado, empezara a cuestionar la firme fe de mis padres, una fe a la que nunca había sentido ningún fuerte apego emocional. Cuando estaba en el sexto curso superior de K.S. (el sexto curso inferior, por cierto, equivale al undécimo grado en Estados Unidos y el sexto superior al duodécimo grado), discutía regularmente con mis compañeros de sexto curso que la idea de un Dios omnipotente y perfectamente bueno es incompatible con los males e imperfecciones manifiestos del mundo. En mi época en K.S., el sermón dominical habitual nunca contenía ninguna referencia a una vida futura ni en el cielo ni en el infierno. Cuando el director, A. B. Sackett, era el predicador, lo cual era poco frecuente, su mensaje siempre se refería a las maravillas y glorias de la naturaleza. En cualquier caso, cuando cumplí quince años, ya rechazaba la tesis de que el universo hubiera sido creado por un Dios todopoderoso y bueno.

Cabe preguntarse si nunca se me ocurrió consultar a mi padre

clérigo acerca de mis dudas sobre la existencia de Dios. Nunca lo hice. En aras de la paz doméstica y, en particular, para evitar a mi padre, intenté ocultar a todos en casa mi conversión irreligiosa durante todo el tiempo que pude. Por lo que sé, lo conseguí durante muchos años.

Pero en enero de 1946, cuando tenía casi veintitrés años, ya se había corrido la voz -y había llegado a oídos de mis padres- de que yo era ateo y mortalista (no creía en la vida después de la muerte) y que era poco probable que hubiera vuelta atrás. Tan total y firme fue mi cambio, que se consideró inútil entablar cualquier discusión sobre el asunto en casa. Sin embargo, hoy, más de medio siglo después, puedo decir que mi padre estaría encantado con mi opinión actual sobre la existencia de Dios, entre otras cosas porque la consideraría una gran ayuda para la causa de la Iglesia cristiana.

UN OXFORD DIFERENTE

De Kingswood pasé a la Universidad de Oxford. Llegué a Oxford en el trimestre Hilario (de enero a marzo) de 1942. La Segunda Guerra Mundial estaba en marcha, y en uno de mis primeros días como estudiante universitario de dieciocho años, fui sometido a un examen médico y luego reclutado oficialmente por la Real Fuerza Aérea. En aquellos días de guerra, casi todos los estudiantes varones en buena forma física pasaban un día de cada semana lectiva en la organización de servicio correspondiente. En mi caso, se trataba del Escuadrón Aéreo de la Universidad de Oxford.

Este servicio militar, a tiempo parcial durante un año y a tiempo completo después, era totalmente no combativo. Consistía en aprender algo de japonés en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres y, posteriormente, traducir señales interceptadas y descifradas de las fuerzas aéreas del ejército japonés en Bletchley Park. Tras la rendición de Japón (y mientras esperaba mi turno para la desmovilización), trabajé traduciendo señales interceptadas del recién construido ejército de ocupación francés en lo que entonces era Alemania Occidental.

Cuando regresé a los estudios a tiempo completo en la Universidad de Oxford a principios de enero de 1946 y debía hacer mi examen final en el verano de 1947, el Oxford al que volvía era un lugar muy diferente. Parecía una institución mucho más apasionante que la que había abandonado casi tres años antes. También había una mayor variedad de carreras, tanto en tiempos de paz como en el

ejército, que se habían completado con seguridad después de la Primera Guerra Mundial. Yo mismo estaba estudiando para obtener un título en la Escuela de Literae Humaniores, y algunas de mis clases sobre la historia de la Grecia clásica las impartían veteranos que habían participado activamente en la resistencia griega en Creta o en Grecia continental, lo que hacía que las clases fueran más románticas y estimulantes para un público universitario.

Hice los exámenes finales en el verano de 1947. Para mi sorpresa y alegría, me concedieron un First (la expresión británica para referirse a la superación de los exámenes de licenciatura con matrícula de honor). Al recibirlo, volví a John Mabbott, mi tutor personal en el St. John's College. Le dije que había abandonado mi anterior objetivo de obtener una segunda licenciatura en la entonces recién creada Facultad de Filosofía y Psicología. Ahora tenía la intención de empezar a trabajar para obtener un título superior en filosofía.

FILOSÓFICO

Mabbott dispuso que realizara estudios filosóficos de posgrado bajo la supervisión de Gilbert Ryle, que entonces era catedrático Waynflete de Filosofía Metafísica en la Universidad de Oxford. Ryle, en el segundo cuatrimestre del curso académico 1947-48, era el mayor de las tres cátedras de filosofía de Oxford.

Sólo muchos años después supe, gracias al cautivador libro de Mabbott *Oxford Memories*, que Mabbott y Ryle habían sido amigos desde que se conocieron en Oxford. Si hubiera estado en otra universidad y otro tutor me hubiera preguntado cuál de los tres posibles supervisores profesionales habría preferido, sin duda habría elegido a Henry Price, debido a nuestro interés común en lo que ahora se conoce como parapsicología, pero que entonces todavía se llamaba investigación psíquica. Así fue, mi primer libro se tituló *A New Approach to Psychical Research* (*Un nuevo enfoque de la investigación psíquica*), y Price y yo nos convertimos en ponentes en conferencias relacionadas con la investigación psíquica. Pero estoy seguro de que no habría ganado el premio universitario de filosofía en un año excepcionalmente fuerte, si mis estudios de postgrado hubieran sido supervisados por Henry Price. Habríamos pasado demasiado tiempo hablando de nuestros intereses comunes.

Tras dedicar el curso académico de 1948 a leer para obtener un título superior en filosofía bajo la supervisión de Ryle, gané el

mencionado premio universitario, la Beca John Locke en Filosofía Mental. Entonces me nombraron para lo que en cualquier otra universidad de Oxford que no fuera Christ Church se habría llamado una beca (de prueba), es decir, un puesto de profesor a tiempo completo. En el vocabulario de Christ Church, sin embargo, se decía que me había convertido en estudiante (a prueba).

Durante el año en que impartí clases en Oxford, llegaron a Oxford las enseñanzas del célebre filósofo Ludwig Wittgenstein, cuyo enfoque de la filosofía influiría en el mío. Sin embargo, estas enseñanzas, publicadas más tarde como *Libro Azul, Libro Marrón* y *Conferencias sobre Matemáticas,* llegaron en forma de mecanuscritos de conferencias sueltas, acompañadas de cartas de Wittgenstein en las que indicaba a quién podía o no mostrarlas. Un colega y yo nos las ingeniamos para producir, sin romper ninguna promesa a Wittgenstein, copias de todas las conferencias de Wittgenstein entonces disponibles en Oxford, de modo que cualquiera que lo deseara pudiera leerlas.

Este buen fin -escribo aquí en el vocabulario de los filósofos morales de la época- se alcanzó preguntando primero a todas las personas que sabíamos que estaban filosofando activamente en Oxford en aquella época si poseían algún mecanografiado de las conferencias de Wittgenstein y, en caso afirmativo, cuáles. Luego, como eso fue mucho antes de las fotocopiadoras, encontramos y contratamos a una mecanógrafa para que produjera suficientes copias para satisfacer la demanda. (Poco sabíamos que hacer circular estos manuscritos seminales sólo entre los miembros de un grupo interno y sólo bajo juramento de secreto provocaría que los de fuera comentaran que Wittgenstein, que era sin duda un filósofo de genio, ¡a menudo se comportaba como un charlatán que pretendía ser un hombre de genio!)

Ryle había conocido a Wittgenstein cuando el filósofo austriaco visitó Cambridge. Posteriormente, Ryle entabló amistad con él y convenció a Wittgenstein para que le acompañara en una excursión a pie por el Distrito de los Lagos inglés en 1930 o 1931. Ryle nunca publicó ningún relato de esta excursión ni de lo que aprendió de Wittgenstein durante la misma. Pero después de esa excursión, y siempre después, Ryle actuó como mediador entre Wittgenstein y lo que los filósofos llaman "el mundo externo".

Cuán necesaria era a veces esa mediación puede revelarlo el registro de una conversación entre Wittgenstein, que era judío, y sus hermanas inmediatamente después de que los soldados de Hitler se

hubieran hecho con el control de Austria. Wittgenstein aseguró a sus hermanas que, debido a sus estrechos vínculos con las "principales personas y familias" del antiguo régimen, ni él ni ellas corrían peligro alguno. Cuando más tarde me convertí en profesor profesional de filosofía, me resistía a revelar a mis alumnos que Wittgenstein, a quien yo y muchos de mis colegas considerábamos un genio filosófico, se había engañado tanto en cuestiones prácticas.

Yo mismo vi a Wittgenstein en acción al menos una vez. Fue durante mi época de estudiante, cuando Wittgenstein visitó la Jowett Society. Su tema anunciado era "*Cogito ergo sum",* derivado, por supuesto, de la famosa afirmación del filósofo francés René Descartes "Pienso luego existo". La sala estaba abarrotada. El público estuvo pendiente de cada una de las palabras del gran hombre. Pero lo único que recuerdo ahora de sus comentarios es que no tenían absolutamente ninguna relación discernible con el tema anunciado. Cuando Wittgenstein terminó, el profesor emérito H. A. Prichard se levantó. Con evidente exasperación, preguntó qué "pensaba Herr Wittgenstein" -¡al parecer, el doctorado de Cambridge no fue reconocido en Oxford!- "sobre *Cogito ergo sum*". Wittgenstein respondió señalándose la frente con el dedo índice de la mano derecha y diciendo únicamente: "*Cogito ergo sum*". Es una frase muy peculiar". Pensé entonces, y sigo pensando, que la réplica más adecuada a la afirmación de Wittgenstein habría sido una adaptación de uno de los pies de foto de las viñetas de *Hombres, mujeres y perros*, de James Thurber*:* "Quizá no tengas encanto, Lily, pero eres enigmática".

ENFRENTAMIENTO CON LEWIS

Durante mi época de estudiante de posgrado bajo la supervisión de Gilbert Ryle, me di cuenta de que su práctica, obviamente basada en principios, consistía en responder siempre directamente, de persona a persona, a cualquier objeción que se hiciera a cualquiera de sus argumentos filosóficos. Mi propia conjetura, aunque ciertamente Ryle nunca me lo reveló a mí ni, que yo sepa, a nadie más, es que obedecía el mandato que Platón en la *República* atribuye a Sócrates: "Debemos seguir el argumento dondequiera que nos lleve". Entre otras cosas, este principio exige que toda objeción formulada de persona a persona se responda también de persona a persona. Es un principio que yo mismo he intentado seguir a lo largo de una vida larga y muy controvertida.

Este principio socrático fue también la inspiración del Club

Socrático, un grupo que estaba realmente en el centro de la vida intelectual que había en Oxford en tiempos de guerra. El Club Socrático era un animado foro de debates entre ateos y cristianos, y yo participaba regularmente en sus reuniones. Entre 1942 y 1954, su presidente fue el famoso escritor cristiano C. S. Lewis. El club se reunía todos los lunes por la tarde durante el curso en la sala común subterránea del colegio St. En su prefacio al primer número del *Socratic Digest,* Lewis citaba la exhortación de Sócrates a "seguir el argumento dondequiera que conduzca". Señaló que este "escenario especialmente dedicado al conflicto entre cristianos e incrédulos era una novedad".

Muchos de los principales ateos de Oxford se enfrentaron a Lewis y a sus compañeros cristianos. Con mucho, el encuentro más conocido fue el célebre debate de febrero de 1948 entre Lewis y Elizabeth Anscombe, que llevó a Lewis a revisar el tercer capítulo de su libro *Milagros.* Aún recuerdo cuando formaba parte de un pequeño grupo de amigos que volvían juntos de aquel gran debate, caminando directamente detrás de Elizabeth Anscombe y su grupo. Ella estaba exultante, y sus amigos igualmente exultantes. Inmediatamente delante de este grupo, C. S. Lewis caminaba solo, caminando tan rápido como podía para refugiarse en sus habitaciones del Magdalen College, justo al lado del puente que todos estábamos cruzando.

Aunque muchos han caracterizado a Lewis como permanentemente desmoralizado por el resultado de este debate, la propia Anscombe pensaba de otra manera. "La reunión del Club Socrático en la que leí mi ponencia", escribió más tarde, "ha sido descrita por varios de sus amigos como una experiencia horrible y chocante que le trastornó mucho". Ni el Dr. Havard (que nos invitó a Lewis y a mí a cenar unas semanas más tarde) ni el profesor Jack Bennett recordaban tales sentimientos por parte de Lewis..... Me inclino a interpretar los extraños relatos del asunto por parte de algunos de sus amigos... como un interesante ejemplo del fenómeno llamado 'proyección'".[1]

Lewis fue el apologista cristiano más eficaz durante, sin duda, la última parte del siglo XX. Cuando la BBC me preguntó recientemente si había refutado absolutamente la apologética cristiana de Lewis, respondí: "No. Simplemente no creía que hubiera razones suficientes para creer en ella. Pero, por supuesto, cuando más tarde empecé a pensar en cuestiones teológicas, me pareció que los argumentos a favor de la revelación cristiana son muy sólidos, si es que se cree en

alguna revelación".

EVOLUCIÓN MUY POSITIVA

Durante mi último curso en la Universidad de Oxford, la publicación del libro de A. J. Ayer *Lenguaje, verdad y lógica* había persuadido a muchos miembros del Club Socrático de que la herejía ayeriana del positivismo lógico -la afirmación de que todas las proposiciones religiosas carecen de significado cognitivo- tenía que ser refutada. El primer y único artículo que leí en el Club Socrático, "Teología y falsación", proporcionaba lo que yo consideraba entonces una refutación suficiente. Creía que había logrado una victoria total y que no había lugar para más debates.

También fue en Oxford donde conocí a Annis Donnison, mi futura esposa. Nos presentó la cuñada de Annis en una reunión social del Labor Club de Oxford. Después de esa presentación a Annis, no presté atención a nadie más en esa reunión social. La ocasión al final de ese social cuando hice arreglos con Annis para nuestra próxima reunión constituyó la primera ocasión en la que había salido con una chica. Nuestras condiciones sociales en el momento de nuestro primer encuentro eran muy diferentes. Yo *enseñaba* en Christ Church, una institución sólo para hombres, mientras que Annis cursaba su primer año *como alumna* en Somerville, un colegio femenino que, como todos los demás colegios femeninos de Oxford en aquella época y durante una década más o menos después, se limitaba a expulsar a cualquier estudiante que "contrajera matrimonio".

A mi futura suegra, como es lógico, le preocupaba que una persona de alto nivel académico como yo saliera con su hija, mucho más joven. Así que consultó a su hijo, mi futuro cuñado. Él le aseguró que yo estaba, como ella misma habría dicho, "enamorada o algo así" y que se sentiría descorazonada si se me impidiera continuar esa relación de noviazgo. Siempre he supuesto que lo único que quería era que dejaran en paz a su hermana pequeña para que llevara su propia vida, sabiendo que era una chica sensata en la que se podía confiar para que no tomara decisiones precipitadas.

Aunque hacía tiempo que me había apartado de la fe de mi padre, reflejaba no obstante lo que me habían enseñado mis padres metodistas; ni siquiera intenté seducir a Annis antes de nuestra boda, pues creía que ese comportamiento es siempre moralmente incorrecto. Tampoco, como hijo de un académico, se me pasó por la cabeza

persuadir a Annis para que se casara conmigo antes de que se hubiera graduado y obtenido su título.

Dejé oficialmente de ser tutor no titular en Christ Church, Oxford, a finales de septiembre de 1950 y comencé a prestar mis servicios como profesor de filosofía moral en la Universidad de Aberdeen, Escocia, el 1 de octubre de ese año.

MÁS ALLÁ DE OXFORD

Durante mis años en Aberdeen, di varias charlas radiofónicas, participé en tres o cuatro debates radiofónicos patrocinados por el entonces recién fundado y militantemente intelectual Tercer Programa de la BBC, y serví de sujeto en varios experimentos psicológicos. Para nosotros, los grandes atractivos de Aberdeen eran la amabilidad de casi todas las personas que conocíamos; la fuerza y variedad del movimiento de educación de adultos; el hecho mismo de que Aberdeen fuera una ciudad de Escocia y no de Inglaterra, lo cual era nuevo para nosotros; y el hecho de que nos ofreciera posibilidades tan variadas para pasear por la costa y los Cairngorms. Creo que nunca dejamos de unirnos al Cairngorm Club en una de sus excursiones mensuales a esas colinas.

Durante el verano de 1954, viajé desde Aberdeen, pasando por Norteamérica, para ser profesor de filosofía en el University College of North Staffordshire, que más tarde obtuvo su carta constitutiva como Universidad de Keele. Durante los diecisiete años que pasé allí, Keele siguió siendo lo más parecido que el Reino Unido ha tenido nunca a universidades de artes liberales estadounidenses como Oberlin y Swarthmore. Rápidamente me aficioné a ella y sólo la abandoné cuando empezó, lenta pero irresistiblemente, a perder su carácter distintivo.

Tras pasar el curso académico 1970-71 como profesor visitante en Estados Unidos, a finales de 1971 dimití de la que por entonces se había convertido en la Universidad de Keele (mi sucesor en Keele fue Richard Swinburne). En enero de 1972 me trasladé a la Universidad de Calgary, en Alberta (Canadá). Mi intención inicial era establecerme allí. Sin embargo, en mayo de 1973, tras sólo tres semestres en Calgary, me trasladé a la Universidad de Reading, donde permanecí hasta finales de 1982.

Antes de solicitar y recibir la jubilación anticipada de Reading, había contratado la docencia durante un semestre cada año en la

Universidad de York, Toronto, durante los seis años restantes de mi vida académica normal. A mitad de ese período, sin embargo, dimití de la Universidad de York para aceptar una invitación del Social Philosophy and Policy Center de la Bowling Green State University, en Ohio, para prestar servicios durante los tres años siguientes como Distinguished Research Fellow. La invitación se prorrogó otros tres años. Después de eso, me jubilé definitiva y totalmente, y sigo residiendo en Reading.

Este esbozo de mi carrera no aborda la cuestión de por qué me hice filósofo. Dados mis intereses filosóficos en Kingswood, puede parecer que ya estaba preparado para convertirme en filósofo profesional mucho antes de ir a Oxford. De hecho, por aquel entonces apenas sabía que existía tal criatura. Incluso en los dos cursos que pasé en Oxford antes de alistarme en la RAF, lo más cerca que estuve de la filosofía fue en las reuniones del Club Socrático. Mis principales intereses fuera de los estudios eran políticos. Eso siguió siendo así después de enero de 1946, cuando las asignaturas que estudiaba empezaron a incluir la filosofía.

Sólo unos meses antes de los exámenes finales de diciembre de 1947 empecé a ver la carrera de filosofía como una posibilidad remota. Si mis temores de que me colocaran en la clase II se hubieran hecho realidad, me habría presentado a una segunda serie de exámenes finales, con especialización en psicología, en la nueva Facultad de Filosofía, Psicología y Fisiología. En lugar de eso, me puse a trabajar en la igualmente novedosa Licenciatura en Filosofía, bajo la supervisión de Gilbert Ryle. No fue hasta las últimas semanas de 1949, después de haber sido nombrado estudiante en prácticas en Christ Church, cuando fijé mi rumbo (y, de hecho, quemé mis puentes) al rechazar una oferta para incorporarme a la clase administrativa de la administración pública nacional, una elección de la que me arrepentí hasta que recibí la oferta de Aberdeen.

En los dos capítulos siguientes trato de detallar los argumentos que he ido construyendo a lo largo de los años contra la existencia de Dios. En primer lugar, profundizo en medio siglo de argumentos ateos que he reunido y desarrollado, y luego, en el capítulo 3, procedo a trazar los diversos giros que ha dado mi filosofía, sobre todo en la medida en que puede trazarse a través de mis frecuentes debates sobre el tema del ateísmo.

A través de todo ello, espero que se vea, como ya he dicho en el pasado, que mi antiguo interés por la religión nunca fue otra cosa que

prudencial, moral o simplemente curioso. Digo prudencial porque, si hay un Dios o dioses que se involucran en los asuntos humanos, sería una imprudencia no tratar en la medida de lo posible de mantenerme en el lado correcto de ellos. Digo que mi interés ha sido moral, puesto que me alegraría encontrar lo que Matthew Arnold llamó una vez "el eterno *no para nosotros mismos* que hace la justicia". Y digo que mi interés ha sido curioso, ya que cualquier persona con mentalidad científica debe querer descubrir qué es posible saber sobre estas cuestiones, si es que es posible saber algo. Aun así, es muy posible que nadie esté tan sorprendido como yo de que mi exploración de lo Divino haya pasado, después de todos estos años, de la negación al descubrimiento.

A DÓNDE CONDUCEN LAS PRUEBAS

Cuando Alicia viajó a través del espejo en la famosa fantasía de Lewis Carroll, conoció a una reina que decía tener "ciento un meses y un día":

"¡No me *lo* puedo creer!", dijo Alice.

"¿No puedes?", dijo la Reina en tono compasivo. "Inténtalo de nuevo: respira hondo y cierra los ojos".

Alice se rió. "Es inútil intentarlo", dijo: "*No se pueden* creer cosas imposibles".

"Me atrevería a decir que no has tenido mucha práctica", dijo la Reina. "Cuando yo tenía tu edad, siempre lo hacía durante media hora al día. A veces creía hasta seis cosas imposibles antes del desayuno".

Me atrevo a decir que simpatizo con Alice. Si hubiera tratado de imaginar el camino que han tomado mi vida y mis estudios -incluso después de haber iniciado estudios de filosofía bajo la supervisión de Gilbert Ryle-, sin duda lo habría descartado todo como improbable, si no imposible.

Difícilmente podría haber imaginado, cuando publiqué por primera vez "Teología y falsificación", que en el medio siglo siguiente publicaría unos treinta y cinco volúmenes sobre una amplia variedad de temas filosóficos. Aunque se me conoce sobre todo por mis escritos sobre la cuestión de la existencia de Dios, ésta no ha sido en absoluto mi única área de interés. A lo largo de los años, he escrito sobre temas que van de la filosofía lingüística a la lógica; de la filosofía moral, social y política a la filosofía de la ciencia; y de la parapsicología y la educación al debate sobre el libre albedrío y el determinismo y la idea del más allá.

Pero aunque me hice ateo a los quince años y también desarrollé otros intereses filosóficos o semifilosóficos mientras estudiaba en la escuela Kingswood, pasaron años hasta que mis opiniones filosóficas maduraron y se solidificaron. Para cuando lo hicieron, había llegado a los principios rectores que no sólo regirían mi vida de escritura y razonamiento, sino que también acabarían dictando un giro drástico: del ateísmo al teísmo.

PRIMERAS EXPLORACIONES... Y VERGÜENZAS

Algunos de mis puntos de vista filosóficos habían tomado forma incluso antes de mi llegada a la escuela Kingswood. Ya era comunista declarado cuando me matriculé allí, y seguí siendo un socialista de izquierdas muy enérgico hasta principios de la década de 1950, cuando dimití del Partido Laborista, el movimiento históricamente izquierdista de Gran Bretaña.

Lo que me impidió afiliarme realmente al Partido Comunista, como hicieron varios de mis contemporáneos de Kingswood, fue el comportamiento del Partido Comunista Británico tras el Pacto Germano-Soviético de 1939 (cuando yo era todavía un adolescente). Obedeciendo instrucciones de Moscú, esta organización servil y traidora empezó a denunciar la guerra contra la Alemania nacionalsocialista (nazi) como "imperialista" y, por tanto, no asunto del pueblo británico. Estas denuncias continuaron incluso hasta 1940, mientras el país estaba amenazado de invasión. Sin embargo, esta supuesta guerra imperialista se convirtió de repente en una "guerra progresista y popular" (desde la perspectiva de los comunistas) cuando las fuerzas alemanas invadieron la URSS. En los años siguientes me volví cada vez más crítico con la teoría y la práctica del comunismo, con su tesis de que la historia se rige por leyes similares a las de las ciencias físicas.

Durante este periodo, como muchos de mis contemporáneos de Kingswood, descubrí los escritos expositivos de C. E. M. Joad. En aquella época, Joad era el filósofo más conocido por el público británico debido a sus debates radiofónicos sobre temas filosóficos y a su popular estilo de escritura (fue autor de unos setenta y cinco libros en total). En parte gracias a la lectura de Joad descubrí varios best-sellers pero, como he aprendido desde entonces, libros lamentablemente poco fiables sobre la investigación psíquica, el tema que ahora se conoce más habitualmente como parapsicología.

Supongo que muchos de nosotros, a medida que envejecemos, recordamos nuestra juventud con una mezcla de nostalgia y vergüenza. Estoy seguro de que estas emociones son bastante comunes. Sin embargo, no todos tenemos la desgracia añadida de haber grabado -y publicado, nada menos- algunas de esas vergüenzas. Pero tal es mi caso.

Mi interés por la parapsicología me llevó a publicar en 1953 mi

primer libro, terriblemente mal escrito. En 1951 había escrito y pronunciado un par de conferencias televisadas en las que atacaba las tergiversaciones populares de los supuestos fenómenos parapsicológicos. Estas charlas provocaron la invitación de un editor a escribir un libro sobre el tema, que, con la arrogancia descarada de la juventud, titulé *Un nuevo enfoque de la investigación psíquica.*

El libro trataba tanto los supuestos hechos como los problemas filosóficos de la parapsicología. Espero que se me perdonen algunos de los defectos estilísticos de esa obra, ya que se deben en parte al hecho de que los editores querían que se escribiera en el estilo de un ensayo frívolo. Había, sin embargo, defectos más sustanciales. En el aspecto empírico, acepté el trabajo experimental, desde entonces desacreditado, de S. G. Soal, matemático e investigador de la Universidad de Londres. Desde el punto de vista filosófico, aún no había comprendido la importancia que tenía para la parapsicología el tipo de argumento esbozado por el filósofo escocés David Hume en la Sección X de su primera *Investigación.* Décadas más tarde, compilé un libro de lecturas, que considero más satisfactorio que cualquier otro disponible anteriormente sobre el tema, titulado *Readings in the Philosophical Problems of Parapsychology*. En mis contribuciones editoriales resumí lo que, en los años transcurridos, había aprendido de las soluciones a esos problemas.

EXPLORAR NUEVOS INTERESES

Otros dos intereses filosóficos surgieron de escritos científicos de divulgación que leí en mi juventud. El primero fue la sugerencia de que la biología evolutiva podía proporcionar una garantía de progreso. Esta sugerencia aparece con fuerza en uno de los primeros artículos de Julian Huxley en *Ensayos de un biólogo*. Huxley la mantuvo, con creciente desesperación, durante el resto de su vida. En *Time, the Refreshing River* y en *History Is on Our Side,* Joseph Needham combinó esta sugerencia con una filosofía marxista de la historia, doctrina que afirmaba leyes naturales de inexorable desarrollo histórico. Así, los marxistas creían que existen leyes universales, como la inevitabilidad de la guerra de clases, que rigen el desarrollo de las sociedades. Fue en parte para refutar esta literatura por lo que, cuando a mediados de la década de 1960 se me pidió que contribuyera a la serie New Studies in Ethics, me comprometí a elaborar un ensayo en forma de libro, *Ética Evolutiva.* (Esta fue

también en parte la razón por la que escribí *Evolución darwiniana* cuando me pidieron que colaborara en una serie sobre movimientos e ideas a principios de los años ochenta. En este último libro, intenté demostrar que se ha invocado el prestigio del darwinismo para sostener otras ideas y creencias que carecen de fundamento sólido, como la idea de que la teoría de Darwin es una garantía del progreso humano).

El segundo interés filosófico que despertó mi lectura de literatura científica de divulgación fueron los intentos de extraer conclusiones neoberkeleyanas de los avances de la física del siglo XX. Los neoberkeleyanos pertenecen a la escuela filosófica llamada idealismo. Los idealistas creen que toda la realidad física es puramente mental y que sólo existen las mentes y el contenido de las mentes. Las principales fuentes en este sentido fueron las obras de Sir James Jeans y Sir Arthur Eddington. Fue Susan Stebbing, con su *Philosophy and the Physicists,* quien me enseñó cómo empezar a abrirme camino para salir de esta particular jungla.

Años más tarde, en *An Introduction to Western Philosophy,* intentaría demostrar que ese idealismo era fatal para la ciencia. Cité un pasaje de *Mente, percepción y ciencia* de un distinguido neurólogo británico, el acertadamente llamado Lord Brain (W. Russell Brain), que señalaba que los neurólogos suelen ser idealistas que creen que el acto de percibir un objeto es simplemente un acontecimiento en el cerebro del sujeto. También cité la afirmación de Bertrand Russell de que "la percepción no da conocimiento inmediato de un objeto físico". Si esto fuera cierto, dije, entonces no existe la percepción. Y puesto que los científicos dependen y deben depender para la reivindicación última de sus descubrimientos de la observación directa, esta conclusión socava necesariamente los hallazgos de los que se deriva. En resumen, este punto de vista elimina las bases de toda inferencia científica. En contra de esto argumenté que en la percepción consciente normal debo tener una experiencia sensorial apropiada (por ejemplo, el sonido y la vista de un martillo clavando un clavo); y que, si se dice realmente que algo ha sido percibido, entonces esa cosa (el martillo y el clavo) debe haber sido parte de la causa de que yo tuviera esa experiencia.

NUEVAS PERSPECTIVAS EN FILOSOFÍA

Durante mi estancia en Oxford (1946-50), una nueva forma de hacer

filosofía, a veces llamada la "revolución de la filosofía", estaba en pleno florecimiento. Mientras estuve en Oxford (durante dos años como estudiante universitario, otro como postgraduado y dieciocho meses como tutor junior en Christ Church), me saturé de esta "nueva filosofía", que sus muchos enemigos describían como "lingüística" o de "lenguaje ordinario". Las figuras filosóficas dominantes en Oxford en aquella época eran Gilbert Ryle y John Austin. Ryle, como ya he señalado, fue el supervisor de mis estudios de licenciatura. Vi más de Austin cuando, después de mi nombramiento en Christ Church, pude convertirme en un asiduo asistente a sus ahora famosas "mañanas de sábado" -discusiones celebradas en sus habitaciones de Oxford los sábados por la mañana para discutir el progreso de la ciencia.

Esta filosofía de Oxford de los años cuarenta y cincuenta aportó varias ideas valiosas que sigo considerando válidas. Tal vez la más importante y amplia de esas ideas fue que debemos ser conscientes de manera constante y nítida de que toda filosofía (en la medida en que la filosofía es una investigación conceptual) debe preocuparse por el uso verbal correcto. No podemos acceder a los conceptos si no es a través del estudio de los usos lingüísticos y, por tanto, del uso de las palabras a través de las cuales se expresan esos conceptos. Esta idea me recordó a los biblistas que he mencionado antes (ejemplificados por mi padre), que estudian algún concepto peculiar del Antiguo Testamento recopilando y examinando, con todo el contexto que pueden encontrar, todos los usos disponibles de la palabra hebrea correspondiente.

Por muy embriagadores e influyentes que fueran aquellos días en el desarrollo de mi propia orientación filosófica, esta "nueva filosofía" no era ni tan nueva ni tan necesariamente estrecha como a veces parecía. La "revolución" se centraba en la gramática conceptual, el uso de conceptos en el lenguaje ordinario, un estudio que ayudaría a eliminar muchos de los problemas aparentes de la filosofía. Uno de esos problemas era si podíamos tener conocimiento mediante el conocimiento del mundo "externo" (lógicamente público). Este problema fue formulado por primera vez en el siglo XVII por Descartes y posteriormente aceptado sin discusión por la mayoría de sus grandes sucesores -Locke, Berkeley, Hume y Kant entre ellos-. Esta "nueva filosofía", sin embargo, rechazó este problema del escepticismo cartesiano al rechazar su punto de partida: que una persona era un sujeto incorpóreo que sólo tenía experiencia privada. Esta creencia era inconsistente con la suposición en nuestro discurso habitual de que

conocemos por conocimiento tanto el mundo físico como a otras personas. Pero, como he dicho, esto no era completamente nuevo; el Platón que escribió *el Teeteto* y el Aristóteles de la *Ética a Nicómaco* se habrían sentido como en casa en los seminarios dirigidos por Ryle y Austin.

AVANCES EN FILOSOFÍA

Antes de dejar Oxford, entregué a la editorial materiales para la colección titulada *Lógica y Lenguaje,* Serie 1. Poco después se publicó una segunda serie. Pronto le siguió una segunda serie. Ambos volúmenes fueron editados con una breve introducción mía, el primero en 1951 y el segundo en 1953. Así, poco después de ocupar mi puesto de profesor en la Universidad de Aberdeen, me encontré actuando como el portavoz no designado pero sin embargo reconocido en Escocia de la "filosofía lingüística de Oxford". Cuando el Scots Philosophy Club, una agrupación de todos los que enseñan filosofía en Escocia, lanzó una nueva revista, *The Philosophical Quarterly*, uno de los primeros números contenía un ataque a esta escuela de Oxford. El editor me pidió que respondiera. El resultado, "Philosophy and Language" (Filosofía y lenguaje), se convirtió más tarde, de forma modificada, en el capítulo introductorio de una tercera colección de artículos titulada *Essays in Conceptual Analysis (Ensayos de análisis conceptual)*. Un crítico del lado inglés, Michael Dummett, describió el movimiento como "el culto al lenguaje ordinario" y afirmó curiosamente que la "pertenencia" a esta escuela "aparentemente depende de la nominación por parte del profesor Flew".[1]

Ciertamente, algunos de los practicantes de la nueva filosofía, aunque fueran muy pocos, se dedicaban a investigaciones triviales, esotéricas y sin sentido. Yo reaccioné contra esa aparente trivialidad e inutilidad con un artículo que escribí y leí en el B.Phil. Club titulado "La materia que importa". Argumenté que era posible y deseable concentrarse en problemas que incluso los profanos en filosofía pudieran percibir como interesantes e importantes, en lugar de perder tiempo y esfuerzo en el boxeo filosófico de sombra (y esto lo dije sin abandonar -de hecho, aprovechando positivamente- las ideas obtenidas en Oxford).

Llegué a ver, como escribiría en *An Introduction to Western Philosophy,* que puede haber progreso en filosofía a pesar de la ausencia general de consenso. La falta de consenso en filosofía no es

una demostración independiente suficiente de que el tema no progrese. El intento de demostrar que no hay conocimiento filosófico simplemente insistiendo en que siempre hay alguien en quien se puede confiar para seguir sin estar convencido es una falacia común cometida incluso por un filósofo distinguido como Bertrand Russell. Yo lo llamé el desvío "Pero siempre hay alguien que nunca estará de acuerdo". Luego está la acusación de que en filosofía nunca es posible demostrar a alguien que tú tienes razón y él o ella están equivocados. Pero la pieza que falta en este argumento es la distinción entre producir una prueba y persuadir a una persona. Una persona puede ser persuadida por un argumento abominable y permanecer no convencida por uno que debería ser aceptado.

El progreso en filosofía es diferente del progreso en ciencia, pero no por ello es imposible. En filosofía se pone de relieve la naturaleza esencial de la argumentación deductiva; se distingue entre las cuestiones sobre la validez o invalidez de los argumentos y las cuestiones sobre la verdad o falsedad de sus premisas o conclusiones; se indica el uso estricto del término *falacia*; y se identifican y elucidan falacias como la de Pero-siempre-hay-alguien-que-nunca-estará-deacuerdo. En la medida en que estas cosas se logren con un mejor razonamiento y una mayor eficacia, se verán progresos, aunque el consenso y la persuasión sigan siendo esquivos e incompletos.

PRESTAR MÁS ATENCIÓN AL ATEÍSMO

C. El Club Socrático de C. S. Lewis estaba abierto durante el apogeo de la nueva filosofía, y el principio socrático que vi allí ejemplificado - seguir la evidencia dondequiera que conduzca- se convirtió cada vez más en un principio rector en el desarrollo, el refinamiento y, a veces, la inversión de mis propios puntos de vista filosóficos. Fue también en las reuniones del Club Socrático donde los filósofos "lingüistas", acusados de trivializar una disciplina antaño profunda, empezaron a explorar lo que Kant distinguió como las tres grandes cuestiones de la filosofía: Dios, la libertad y la inmortalidad. Mi contribución a los debates de este foro fue una ponencia titulada "Teología y falsación".

Como ya he dicho, los motivos que me llevaron a abrazar el ateísmo a los quince años eran claramente inadecuados. Se basaban en lo que más tarde describí como dos "insistencias juveniles": (1) el problema del mal era una refutación decisiva de la existencia de un Dios todopoderoso y bueno; y (2) la "defensa del libre albedrío" no

eximía al Creador de la responsabilidad de los males manifiestos de la creación. Pero desde mi época escolar había prestado mucha más atención a las razones a favor o en contra de llegar a conclusiones ateas. Mi golpe inicial en esta investigación fue "Teología y Falsificación".

"Teología y falsificación" se presentó por primera vez en el verano de 1950 en el Club Socrático de Oxford y luego se publicó en octubre en una efímera revista universitaria llamada *University*. La primera reimpresión apareció en 1955 en *New Essays in Philosophical Theology,* una colección editada conjuntamente por Alasdair MacIntyre y yo. *New Essays* era una importante colección de contribuciones a la filosofía de la religión desde la perspectiva de la nueva filosofía. El *Times Literary Supplement* de la época la describió como "poseedora de cierta frescura virginal".

Mi principal objetivo en "Teología y falsificación" era aclarar la naturaleza de las afirmaciones de los creyentes religiosos. Me preguntaba: ¿Las numerosas calificaciones que rodean a las afirmaciones teológicas hacen que mueran de muerte por mil calificaciones? Una afirmación sólo tiene sentido si excluye ciertas cosas. Por ejemplo, la afirmación de que la Tierra es un globo terráqueo excluye la posibilidad de que sea plana. Y aunque parezca plana, esta aparente contradicción puede explicarse por el gran tamaño de la Tierra, la perspectiva desde la que la observamos, etcétera. Así que, una vez añadidas las salvedades apropiadas, la afirmación puede conciliarse satisfactoriamente con fenómenos que parecen contradecirla. Pero si se multiplican los fenómenos contradictorios y las salvedades asociadas, la propia afirmación se vuelve sospechosa.

Si decimos que Dios nos ama, debemos preguntarnos qué fenómenos excluye esta afirmación. Obviamente, la existencia del dolor y el sufrimiento surgen como problemas para tal afirmación. Los teístas nos dicen que, con las debidas reservas, estos fenómenos pueden reconciliarse con la existencia y el amor de Dios. Pero entonces surge la pregunta de por qué no deberíamos concluir simplemente que Dios no nos ama. Los teístas, al parecer, no permiten que ningún fenómeno cuente en contra de la afirmación de que Dios nos ama. Esto significaría que tampoco cuenta nada a su favor. De hecho, queda vacía. Llegué a la conclusión de que "una hipótesis fina y descarada puede así morir por centímetros, la muerte por mil calificaciones".

Aunque mi intención al plantear estas cuestiones parece clara, me he encontrado repetidamente con afirmaciones de que estaba exponiendo mis puntos de vista sobre el significado -o, más a menudo, el *sinsentido- de* todo lenguaje religioso. Igual de frecuentes han sido las afirmaciones de que estaba apelando explícitamente (o al menos dando por sentado) y basándome en el famoso principio de verificación del antiguo Círculo de Viena original de positivistas lógicos: que sólo tenían sentido las afirmaciones que podían verificarse utilizando los métodos de las ciencias.

Pero, de hecho, nunca he mantenido ninguna tesis global sobre el significado *o el* sinsentido de todo el lenguaje religioso. Mi propósito principal en "Teología y falsificación" era animar el insulso diálogo entre el positivismo lógico y la religión cristiana y situar el debate entre la creencia y la incredulidad en líneas diferentes y más fructíferas. No estaba ofreciendo ninguna doctrina global sobre todas las creencias religiosas o todo el lenguaje religioso. No estaba diciendo que las declaraciones de creencias religiosas carecieran de sentido. Simplemente desafiaba a los creyentes religiosos a explicar cómo deben entenderse sus afirmaciones, especialmente a la luz de datos contradictorios.

APRENDER DEL DESACUERDO

El artículo suscitó numerosas respuestas, algunas de las cuales aparecieron décadas más tarde y muchas de las cuales me ayudaron a afinar -y, a veces, corregir- mis puntos de vista. Quizá la respuesta más radical fue la primera, de R. M. Hare, que más tarde ocuparía el puesto de catedrático de Filosofía Moral de White en Oxford. Hare sugirió que las declaraciones religiosas no debían interpretarse como afirmaciones, sino como expresiones de lo que él llamaba un blik, algo así como un enfoque general o una actitud general. Un blik, como él lo describía, es simplemente una interpretación de nuestra experiencia que no puede verificarse ni falsificarse. Hasta donde yo sé, Hare nunca ha desarrollado esta idea en forma impresa, pero no es una idea que complazca a los creyentes religiosos, ya que niega cualquier base racional a la creencia.

En la discusión original, Basil Mitchell, que sucedió a C. S. Lewis como presidente del Club Socrático, dijo que había algo extraño en mi presentación del caso de los teólogos. Las afirmaciones teológicas deben ser afirmaciones, y para ser afirmaciones debe haber algo que

se oponga a su verdad. Señaló que los teólogos no lo niegan y que, de hecho, el problema teológico del mal surgió precisamente porque la existencia del dolor parece ir en contra de la verdad de que Dios ama a la humanidad. Su respuesta ha sido la defensa del libre albedrío. Pero Mitchell admitió que los creyentes a menudo corren el peligro de convertir sus afirmaciones en fórmulas vacías de significado.

En *Faith and Logic*, de Mitchell, I. M. Crombie, filósofo conocido por sus trabajos sobre Platón, presentó un tratamiento mucho más exhaustivo del tema. Los teístas creen en un misterio más allá de la experiencia, dijo Crombie, pero afirman detectar rastros de este misterio en la experiencia. Además, los teístas sostienen que para expresar su creencia se ven obligados a utilizar un lenguaje regido por reglas paradójicas.[2]

Crombie señaló que sólo se pueden entender los enunciados teológicos si se hace justicia a tres proposiciones: los teístas creen que Dios es un ser trascendente y que los enunciados sobre Dios se aplican a Dios y no al mundo; los teístas creen que Dios es trascendente y, por tanto, incomprensible; puesto que Dios es un misterio y puesto que para llamar la atención tenemos que hablar de forma inteligible, sólo podemos hablar de Dios en imágenes. Los enunciados teológicos son imágenes humanas de verdades divinas que pueden expresarse como parábolas.[3]

Otros de los que respondieron a "Teología y falsificación" fueron Raeburne Heimbeck y el divino anglicano Eric Mascall. En su *Theology and Meaning*, Heimbeck, profesor emérito de filosofía y estudios religiosos de la Universidad Central de Washington, denunció que "Teología y falsificación" cometía tres errores importantes. En primer lugar, asumía que el significado de cualquier frase es el mismo que las implicaciones empíricas de lo que afirma. En segundo lugar, daba a entender erróneamente que estar en contra de una creencia es lo mismo que ser incompatible con ella. Por último, asumió que las afirmaciones sobre Dios que expresan el amor o la existencia de Dios son en principio infalsificables. En su opinión, el error fundamental era identificar los motivos para creer que una afirmación es verdadera o falsa con las condiciones que la harían verdadera o falsa.[4] Mascall tomó ejemplo de los wittgensteinianos al señalar que sólo podemos descubrir si una afirmación tiene sentido determinando si la gente puede entenderla en el contexto lingüístico y la comunidad en la que se utiliza.[5]

He citado estas respuestas con cierto detenimiento, en parte para

ilustrar el papel de "Teología y falsificación" en la estimulación de nuevas corrientes de pensamiento que ayudaron a agitar el estancamiento del discurso teológico. Este debate continúa en la actualidad. De hecho, en el número de primavera de 2005 del *Richmond Journal of Philosophy* apareció otro artículo en el que se discutían los méritos de mis argumentos de 1950.

Menciono también las respuestas a "Teología y falsación" porque el debate que suscitó ha tenido un efecto en mí y en mis opiniones filosóficas. ¿Cómo podría no hacerlo, si soy coherente en mi intención de seguir las pruebas dondequiera que me lleven? De hecho, en la reimpresión del artículo con motivo de las bodas de plata, admití la validez de dos acusaciones formuladas por críticos. Basil Mitchell me había echado en cara una rareza en mi exposición del caso de los teólogos. Mitchell demostró que los teólogos no niegan que el hecho del dolor cuenta en contra de la afirmación de que Dios ama a la humanidad, y es precisamente esto lo que genera el problema teológico del mal. Creo que en esto tiene razón. También reconocí la fuerza de la crítica de Heimbeck y dije que me equivocaba al colapsar la distinción entre "cuenta en contra de" y "es incompatible con". Mi argumento principal sólo se refería directamente a esta última.

DIOS Y LA FILOSOFÍA

Once años después de *Nuevos ensayos,* publiqué *Dios y la filosofía.* Era un intento de presentar y examinar los argumentos a favor del teísmo cristiano. No pude encontrar ninguna presentación previa del caso que fuera ampliamente aceptada por los creyentes contemporáneos como adecuada o estándar. Intenté pedir sugerencias a amigos y colegas cristianos, pero descubrí que las listas que ofrecían coincidían poco o nada. Así que recopilé de varias fuentes el caso más sólido que pude, instando a los que no estaban satisfechos a que se doblegaran y produjeran algo que ellos y sus correligionarios pudieran encontrar más satisfactorio.

Dios y la filosofía se publicó por primera vez en 1966. El libro se reeditó en 1984 con el título *God: A Critical Enquiry*. En 2005, Prometheus publicó una última edición, con un prólogo del editor y una nueva introducción mía muy poco satisfactoria.

En *Dios y la filosofía* propuse un argumento sistemático a favor del ateísmo. Al principio, sostuve que nuestro punto de partida debería ser la cuestión de la consistencia, aplicabilidad y legitimidad

del propio concepto de Dios. En los capítulos siguientes abordé tanto los argumentos de la teología natural como las afirmaciones de la revelación divina, al tiempo que analizaba las nociones de explicación, orden y finalidad. Basándome en David Hume y otros pensadores afines, sostuve que los argumentos de diseño, cosmológicos y morales a favor de la existencia de Dios no son válidos. También intenté demostrar que era imposible inferir válidamente de una experiencia religiosa concreta que tuviera por objeto un ser divino trascendente.

Pero la aportación más significativa del volumen fue el capítulo "Empezar desde el principio". En él señalaba que había que responder a tres cuestiones en particular con respecto al concepto de Dios:

Cómo hay que identificar a Dios.
Cómo pueden aplicarse a Dios términos positivos frente a negativos como *incorpóreo*.
Cómo puede explicarse la incoherencia de las características definidas de Dios con los hechos no negados (es decir, cómo han de conciliarse los males del universo con la existencia de un Dios omnipotente).

La segunda y la tercera de estas cuestiones habían sido defendidas por los teístas con la teoría de la analogía al hablar de los atributos de Dios y con la defensa del libre albedrío al tratar el problema del mal. Pero fue la primera cuestión la que nunca antes había sido suficientemente destacada.

La identificación y la individuación son cuestiones de elegir un tema de discurso acordado, reconocido y constante. Pero distaba mucho de ser obvio cómo una sustancia tan singular como el Dios mosaico podía identificarse como separable y distinta de todo el universo "creado". ¿Y qué sentido, si es que hay alguno, puede darse a la insistencia en que este Ser persiste siempre uno y el mismo, y sin embargo es activo a través del tiempo o -lo que es aún más desconcertante- de algún modo "fuera" del tiempo? Mientras no dispongamos de un concepto auténtico, coherente y aplicable, no podremos plantearnos la cuestión de si ese ser existe. En otras palabras, no podemos empezar a discutir las razones para creer que existe un tipo específico de Dios hasta que no establezcamos cómo identificar al Dios del que queremos hablar. Mucho menos podemos entender cómo se podría volver a identificar a ese mismo individuo con el paso del tiempo. Así, por ejemplo, ¿cómo podría identificarse y reidentificarse "una persona sin cuerpo (es decir, un espíritu) que está

presente en todas partes" y, por tanto, calificarse como posible sujeto de diversas descripciones?

Los teístas respondieron a esta línea de pensamiento de varias maneras. El más notable de todos fue Richard Swinburne (mi sucesor en la Universidad de Keele y más tarde profesor Nolloth de Filosofía de la Religión Cristiana en Oxford) con su libro *The Coherence of Theism (La coherencia del teísmo)*. Razonaba que el hecho de que los únicos O que hayamos visto sean X no implica que no sea coherente suponer que haya O que no sean X. Decía que nadie tiene por qué argumentar que, sólo porque todos los fulanos con los que ha estado familiarizado fueran tal o cual cosa, tal o cual cosa debe ser una característica esencial de todo lo que se considere propiamente un fulano. Sobre la identidad, argumentó que la identidad de una persona es algo último y no puede analizarse en términos de continuidad del cuerpo, la memoria o el carácter. J. L. Mackie, un filósofo ateo, aceptó la definición de Swinburne de Dios como un espíritu que está presente en todas partes, es todopoderoso y omnisciente, y simplemente afirmó que "no hay realmente ningún problema" en lo que se refiere a la identificación y la individuación.[6]

Un historiador de la filosofía, Frederick Copleston, reconoció la fuerza del problema que yo planteaba respecto a la coherencia del concepto de Dios y respondió con otro tipo de respuesta. "No creo", dijo, "que pueda exigirse justificadamente a la mente humana que sea capaz de fijar a Dios como una mariposa en un escaparate". Según él:

Dios se convierte en una realidad para la mente humana en el movimiento personal de trascendencia. En este movimiento, Dios aparece como la meta invisible del movimiento. Y en la medida en que lo Trascendente no puede ser captado en sí mismo y desborda, por así decirlo, nuestra red conceptual, la duda tiende inevitablemente a surgir. Pero, dentro del movimiento de trascendencia, la duda se ve contrarrestada a la vez por la afirmación que implica el propio movimiento. Es en el contexto de este movimiento personal del espíritu humano donde Dios se convierte en una realidad para el hombre.[7]

¿Qué pienso hoy de los argumentos expuestos en *Dios y la filosofía*? En una carta de 2004 a *Philosophy Now,* observé que ahora considero que Dios y la Filosofía es una reliquia histórica (pero, por supuesto, uno no puede seguir la evidencia hasta donde le lleve sin

dar a otros la oportunidad de mostrarte nuevas perspectivas que no habías considerado del todo). Y mis opiniones actuales sobre los temas allí tratados se presentan en la Parte II de este libro, "Mi descubrimiento de lo Divino".

LA PRESUNCIÓN DEL ATEÍSMO

Una década después de *Dios y la filosofía,* escribí *La presunción del ateísmo* (publicado como *Dios, libertad e inmortalidad* en Estados Unidos). En este libro sostenía que un debate sobre la existencia de Dios debe comenzar con la presunción del ateísmo, que la carga de la prueba debe recaer en los teístas. Señalé que este nuevo enfoque sitúa toda la cuestión de la existencia de Dios en una perspectiva totalmente nueva. Ayuda a desvelar problemas conceptuales del teísmo que de otro modo podrían pasar desapercibidos y obliga a los teístas a empezar desde el principio. El uso que los teístas hacen de la palabra *Dios* debe estar dotado de un significado que haga teóricamente posible describir así a un ser real. En consecuencia, mantengo que, con esta nueva perspectiva, toda la empresa del teísmo parece aún más precaria que antes.

La presunción del ateísmo puede justificarse por la ineludible exigencia de fundamentos. Para creer que Dios existe, debemos tener buenas razones para creerlo. Pero si no se dan tales motivos, no existe razón suficiente para creer en Dios, y la única postura razonable es la de ser un ateo negativo o un agnóstico (con ateo negativo me refería a "a-teísta", en paralelo a palabras como *atípico* y *amoral*).

Debo señalar aquí lo que no era esta "presunción". No era una presunción escandalosamente perjudicial de la conclusión que debía probarse. Se trataba más bien de un principio procesal que designaba a la parte sobre la que debía recaer la carga de la prueba, de forma muy similar a la presunción de inocencia en la que se basa el Common Law inglés.

Sostuve que en cualquier apologética adecuadamente sistemática el proponente de una hipótesis sobre Dios debe comenzar, como lo haría el proponente de cualquier hipótesis existencial, explicando primero el concepto concreto de Dios que se va a emplear e indicando después cómo se va a identificar el objeto correspondiente. Sólo cuando y si estas dos tareas preliminares esenciales se han completado satisfactoriamente puede ser sensato comenzar a desplegar pruebas destinadas a demostrar que el concepto se aplica.

Este argumento suscitó muchas y variadas respuestas. Escribiendo como agnóstico, el filósofo inglés Anthony Kenny sostuvo que puede haber una presunción para el agnosticismo, pero no para el ateísmo positivo o negativo. Sugirió que cuesta más demostrar que se sabe algo que no saberlo (lo que incluye incluso la afirmación de que el concepto de Dios no es coherente). Pero dijo que esto no libra a los agnósticos; un candidato a un examen puede ser capaz de justificar la afirmación de que no sabe la respuesta a una de las preguntas, pero esto no le permite aprobar el examen.[8]

Kai Nielsen, ateo y antiguo colega mío, citó a un crítico que afirmaba que la postura moralmente superior es permanecer completamente sin compromiso hasta que se presenten razones adecuadas. A continuación, Nielsen afirmó que yo debía demostrar que creyentes y escépticos tienen un concepto común de racionalidad con los criterios necesarios para evaluar los méritos de sus distintas afirmaciones. Añadió que había "un gran interrogante ante [mi] presunción de ateísmo "[9] si no presentaba un concepto universalmente aceptable de racionalidad.

Con mucho, el mayor desafío al argumento vino de Estados Unidos. El lógico modal Alvin Plantinga introdujo la idea de que el teísmo es una creencia propiamente básica. Afirmó que la creencia en Dios es similar a la creencia en otras verdades básicas, como la creencia en otras mentes o la percepción (ver un árbol) o la memoria (creer en el pasado). En todos estos casos, uno confía en sus facultades cognitivas, aunque no pueda probar la verdad de la creencia en cuestión. Del mismo modo, la gente toma ciertas proposiciones (por ejemplo, la existencia del mundo) como básicas y otras como derivadas de estas proposiciones básicas. Los creyentes, se argumenta, toman la existencia de Dios como una proposición básica.

El filósofo tomista Ralph McInerny razonaba que es natural que los seres humanos crean en Dios debido al orden, la disposición y el carácter legal de los acontecimientos naturales. Tanto es así, dijo, que la idea de Dios es casi innata, lo que parece un argumento prima facie contra el ateísmo. Así, mientras Plantinga sostenía que la carga de la prueba no recaía sobre los teístas, McInerny iba aún más lejos, ¡sosteniendo que la carga de la prueba debe recaer sobre los ateos!

Debo señalar aquí que, a diferencia de mis otros argumentos antiteológicos, el argumento de la presunción del ateísmo puede ser aceptado sistemáticamente por los teístas. Dadas las bases adecuadas para creer en un Dios, ¡los teístas no cometen ningún pecado filosófico

al creer así! La presunción de ateísmo es, como mucho, un punto de partida metodológico, no una conclusión ontológica.

CAMBIAR DE OPINIÓN

Como filósofo profesional, más de una vez he cambiado de opinión sobre temas controvertidos. Esto no debería sorprender, por supuesto, dadas mis creencias sobre la posibilidad de progreso en filosofía y el principio de seguir el argumento dondequiera que me lleve.

Mientras enseñaba en la Universidad de Keele en 1961, escribí un libro sobre la *Investigación sobre el entendimiento humano* de Hume titulado *La filosofía de la creencia de Hume*. Hasta entonces, la *Averiguación* de Hume (normalmente llamada la primera *Averiguación* para distinguirla de su posterior *Averiguación sobre los principios de la moral*) había sido tratada normalmente, en contraste con lo que el propio autor pensaba de ella, como una mera miscelánea de ensayos de última hora. Hoy se considera la obra cumbre de Hume. Acerca de mi libro sobre Hume, Gilbert Ryle dijo: "Pienso muy bien del libro. Tiene erudición y fuego. Casi un récord". Y John Passmore dijo: "Cualquier discusión posterior sobre el secularismo de Hume tendrá que empezar con Flew".

A pesar de estos elogios, hace tiempo que quiero hacer correcciones importantes a mi libro *Hume's Philosophy of Belief*. Un asunto en particular exige amplias correcciones. Los tres capítulos "La idea de conexión necesaria", "Libertad y necesidad" y "Milagros y metodología" necesitan ser reescritos a la luz de mi nueva conciencia de que Hume estaba completamente equivocado al sostener que no tenemos experiencia, y por tanto no tenemos ideas genuinas, de hacer que las cosas sucedan y de impedir que las cosas sucedan, de necesidad física y de imposibilidad física. En consecuencia, generaciones de humeanos se han dejado engañar y han ofrecido análisis de la causalidad y de la ley natural que han sido demasiado débiles porque no tenían ninguna base para aceptar la existencia de la causa y el efecto o de las leyes naturales. Mientras tanto, en "De la Libertad y la Necesidad" y "De los Milagros", el propio Hume anhelaba (incluso cuando no estaba empleando realmente) nociones de causas que producían efectos que eran más fuertes que cualquiera de las que estaba dispuesto a admitir como legítimas.

Hume negó la causalidad en la primera *Investigación* y afirmó que todo lo que el mundo externo contiene en realidad son conjunciones

constantes; es decir, acontecimientos de este tipo son seguidos regularmente por acontecimientos de aquel otro. Nos damos cuenta de estas conjunciones constantes y formamos fuertes hábitos asociando las ideas de esto con las ideas de aquello. Vemos hervir el agua cuando se calienta y asociamos ambas cosas. Sin embargo, al pensar en conexiones reales ahí fuera, proyectamos erróneamente nuestras propias asociaciones psicológicas internas. El escepticismo de Hume sobre la causa y el efecto y su agnosticismo sobre el mundo externo son, por supuesto, desechados en el momento en que abandona su estudio. De hecho, Hume desecha todo su escepticismo más radical incluso antes de abandonar su estudio. No hay, por ejemplo, ni rastro de la tesis de que las conexiones causales y las necesidades no son más que falsas proyecciones sobre la naturaleza en la notoria sección "De los milagros" de la primera *Investigación.* De nuevo en su *Historia de Inglaterra* Hume no dio ningún indicio de escepticismo ni sobre el mundo externo ni sobre la causalidad. En esto, Hume puede recordarnos a aquellos de nuestros contemporáneos que, por razones sociológicas o filosóficas, niegan la posibilidad del conocimiento objetivo. Entonces eximen de estas corrosiones de la subjetividad universal sus propias diatribas políticas, su propio trabajo de investigación, bastante menos abundante, y sobre todo su propia revelación primordial de que no puede haber conocimiento objetivo.

La otra cuestión sobre la que cambié de opinión fue el libre albedrío, la libertad humana. Este tema es importante porque la cuestión de si somos libres se encuentra en el corazón de la mayoría de las grandes religiones. En mis primeros escritos antiteológicos, había llamado la atención sobre la incongruencia del mal en un universo creado por un Ser omnipotente y todo bueno. La respuesta teísta a esta incongruencia percibida era la afirmación de que Dios otorga a los seres humanos el libre albedrío, y que todos o la mayoría de los males obvios y escandalosos se deben inmediatamente o en última instancia al mal uso de este don peligroso, pero que los resultados finales serán la realización de una suma de bienes mayor de lo que sería posible de otro modo. Yo fui, de hecho, el primero en calificar esto como la defensa del libre albedrío.

Pero tanto si se expresa como un debate entre el libre albedrío y la predestinación o, en términos seculares, entre el libre albedrío y el determinismo, la cuestión de si tenemos libre albedrío tiene una importancia fundamental. Yo respondí tratando de tenerlo en ambos sentidos, introduciendo una posición que ahora se conoce como

compatibilismo. El incompatibilista dice que el determinismo total es incompatible con el libre albedrío. El compatibilista, por otro lado, sostiene que no sólo puede ser consistente decir que alguien hará una elección libre y que el sentido de esa elección futura es conocido de antemano por alguna parte futura, sino también que las elecciones libres podrían ser tanto libres como elecciones incluso si fueran causadas físicamente para ser hechas en los sentidos en los que son hechas, e incluso cuando el hecho de ser hechas en estos sentidos estuviera determinado por alguna ley o leyes de la naturaleza.

Aunque seguía creyendo que las personas toman decisiones libres, en los últimos años me di cuenta de que no se puede creer al mismo tiempo que esas decisiones libres están causadas físicamente. En otras palabras, el compatibilismo no funciona. Una ley de la naturaleza no es una afirmación de un mero hecho bruto de que un tipo particular de suceso sucederá o acompañará a otro tipo de suceso. Es, más bien, una afirmación de que la ocurrencia de un tipo particular físicamente necesita la ocurrencia de otro tipo de tal manera que hace que su no ocurrencia sea físicamente imposible. Evidentemente, éste no es el caso de la libre elección.

También debemos distinguir dos sentidos radicalmente distintos de la palabra *causa,* con las correspondientes distinciones entre los sentidos del *determinismo.* Las causas de las acciones humanas son fundamentalmente, y lo que es más relevante, diferentes de las causas de todos aquellos sucesos que no son acciones humanas. Dada la causa completa de, digamos, una explosión, resulta imposible para cualquier poder dentro del universo evitar esa explosión. Pero si te doy una causa suficiente para celebrar, esto no requiere que digas "¡Whoopee!". De esto se deduce que no todos los movimientos de los organismos humanos pueden estar completamente determinados por causas físicas necesarias.

Los dos sentidos de *causa* pueden distinguirse utilizando la terminología de Hume de causas morales y físicas. Cuando hablamos de un acontecimiento no humano -un eclipse de sol, por ejemplo- empleamos la palabra *causa* en un sentido que implica tanto necesidad física como imposibilidad física: lo que ocurrió era físicamente necesario y cualquier otra cosa era, dadas las circunstancias, físicamente imposible.

Sin embargo, esto no ocurre precisamente con el otro sentido de *causa,* el sentido en el que hablamos de las causas (o razones o motivos) de las acciones humanas. Supongamos, por seguir con el

ejemplo anterior, que te doy una buena noticia. Si decides celebrar la noticia, puedes describir mi acción como la causa de tu celebración. Pero en realidad yo no he sido la causa de tu celebración; no era necesaria ni inevitable. Puedes haber decidido no celebrarlo porque en ese momento estábamos, digamos, en una biblioteca. Dicho de otro modo, mis noticias pueden haber provocado que gritaras "¡Whoopee!". Pero no he provocado inevitablemente que gritaras "¡Whoopee!". Podrías haber dicho "¡Hurra!" en su lugar. Para adaptar una famosa frase del filósofo y matemático Gottfried Leibniz, las causas de este segundo tipo de motivación *inclinan,* pero no *obligan*.

Dado que Hume negaba la legitimidad del concepto de necesidad física, él mismo no podía hacer esta distinción exactamente de la misma manera que se ha hecho aquí. Sin embargo, su elección de etiquetas apunta a la diferencia fundamental entre, por un lado, las ciencias naturales y, por otro, las sociales y psicológicas.

Dados estos dos sentidos fundamentalmente diferentes de la palabra *causa,* queda claro que, al menos mientras estemos discutiendo el comportamiento de los seres humanos, ahora necesitamos distinguir dos sentidos correspondientemente diferentes de *determinismo:* determinación por causas *físicas* y determinación por causas *morales*. Ciertamente, si una conducta (lo que los conductistas llaman *comportamiento*) está totalmente determinada por causas físicas, entonces el que se comporta no eligió comportarse de esa manera. Tampoco podría, en el momento en que se produjo ese comportamiento, haber evitado que se produjera. Pero la determinación por causas morales es otra cuestión. Explicar la conducta de los individuos por referencia a las razones -es decir, las causas morales- por las que actuaron como lo hicieron es presuponer que podrían haber actuado de otra manera. Los deseos y las necesidades no son conclusiones irresistibles como tales. La mayoría de nosotros somos lo suficientemente disciplinados como para abstenernos a veces de hacer cosas que deseamos con todas nuestras fuerzas.

Seguramente es por no hacer estas distinciones fundamentales y cruciales por lo que tanta gente se engaña y llega a la conclusión de que todas las explicaciones de la conducta en términos de cualquier tipo de causa, física o moral, apoyan una doctrina de la necesidad *física* universal que todo lo excusa. Esto significaría que es físicamente imposible que alguien se haya comportado de otra manera.

Lo que se requiere para evitar tales errores es un análisis lógico

(como el que llevé a cabo en *La vida social y el juicio moral*) de las tres nociones íntimamente asociadas de ser un agente, tener una elección y ser capaz de hacer algo distinto de lo que realmente hacemos. Al hacer una distinción fundamental entre *mudanzas* y *movimientos*, nos volvemos capaces de explicar el concepto igualmente fundamental de acción. Una mudanza es un movimiento que puede iniciarse o anularse a voluntad; una moción es un movimiento que no puede hacerlo. El poder de moverse es un atributo propio de las personas, mientras que las entidades incapaces de conciencia o intención sólo pueden manifestar movimiento. Los agentes son criaturas que, precisamente y sólo en la medida en que son agentes, pueden y no pueden dejar de hacer elecciones: elecciones entre los cursos alternativos de acción o inacción que de vez en cuando se les abren como individuos, elecciones reales entre posibilidades alternativas genuinas. Los agentes, en su papel de tales, deben elegir ineludiblemente -no pueden evitar en modo alguno elegir- una de las dos o, normalmente, muchas más opciones que en ocasiones concretas están abiertas y a su disposición.

El nervio de la distinción entre los *movimientos* implicados en una *acción* y los *movimientos* que constituyen el comportamiento necesario es que este último comportamiento es físicamente necesario, mientras que el sentido, la dirección y el carácter de *las acciones* como tales es que, como cuestión de lógica, necesariamente no pueden ser físicamente necesarias (y como cuestión de hecho bruto, no lo son). Por lo tanto, se hace imposible mantener la doctrina del determinismo universal físicamente necesario, la doctrina que dice que todos los movimientos del universo -incluyendo todos los movimientos corporales humanos, tanto *los movimientos* como *las acciones- están* determinados por causas físicas físicamente necesarias.

A la luz de mi defección del compatibilismo pleno, gran parte del material que he publicado sobre el libre albedrío o la elección, tanto en contextos religiosos como seculares, requiere revisión y corrección. Dado que se trata de la segunda de las tres cuestiones principales de la filosofía -Dios, la libertad y la inmortalidad-, mi cambio de opinión al respecto es tan radical como mi cambio sobre la cuestión de Dios.

EL ATEÍSMO SERENAMENTE CONSIDERADO

Había sido el jugador más importante de la liga, primero como lanzador y luego como jugador de posición que bateó veintinueve jonrones, a la vez que lanzaba en diecisiete partidos, en 1919. Y entonces el propietario de los Boston Red Sox, Harry Frazee, que según algunos necesitaba dinero para financiar una obra de Broadway, vendió a George Herman "Babe" Ruth a los New York Yankees por 125.000 dólares y otras contraprestaciones. Ruth llevó a los Yankees a ganar siete banderines de la Liga Americana y cuatro campeonatos mundiales. Los Red Sox no ganarían su siguiente título de las Series Mundiales hasta 2004, ochenta y cinco años después.

Curiosamente, 2004 fue también el año en que revelé públicamente -en Nueva York, por cierto- mi propio "cambio": tras más de seis décadas de ateísmo, anuncié que había cambiado de equipo, por así decirlo. Pero en otro sentido, aunque había llegado a ver las cosas desde una perspectiva diferente, seguía jugando con la misma pasión y los mismos principios que antes.

EL DEBER DE DIALOGAR

Mi defensa del ateísmo culminó con la publicación de *La presunción del ateísmo*. En escritos posteriores, abordé temas y asuntos completamente distintos. De hecho, en un ensayo para un libro de 1986 titulado *British Philosophy Today,* comenté que sin duda había otras cosas que quería hacer, si hubiera tenido el mundo y el tiempo suficientes. Por ejemplo, me habría gustado explorar las grandes disputas históricas sobre la estructura de la Trinidad y sobre lo que ocurre en la Eucaristía. A finales de los años sesenta, sin embargo, me había quedado claro que mis servicios se necesitaban urgentemente en otra parte. Sabía que durante el resto de mi vida laboral debía concentrar mis energías en las amplias áreas seculares de la filosofía de las ciencias sociales y la filosofía social.

Sin embargo, hice una advertencia. Puesto que había hablado mucho sobre la filosofía de la religión a lo largo de los años, confesé que seguía teniendo el deber intelectual de responder a los desafíos o a las críticas siempre que fuera posible, ya fuera admitiendo que me

había equivocado o explicando por qué no podía estar de acuerdo con mis críticos. Esta advertencia, por tanto, me mantuvo en contacto con los defensores del teísmo que cuestionaban mis argumentos a favor del ateísmo, incluso cuando me dediqué a otras actividades filosóficas.

Ese compromiso no era nuevo para mí; de hecho, toda mi carrera filosófica ha transcurrido en animado diálogo y debate público con pensadores que discrepaban de mí en diversas cuestiones que iban desde la filosofía social, el problema cuerpo-mente y la disputa libre albedrío-determinismo hasta la cuestión de Dios. Los temas tratados en mis debates sobre la existencia de Dios evolucionaron a lo largo del medio siglo de mi activa vida intelectual. En 1950 tratábamos de precisar qué significa decir "Dios te ama"; en 1976, intentábamos aclarar si el concepto de Dios era coherente; en 1985, intentábamos determinar sobre quién recaía la carga de la prueba; y en 1998 debatíamos las implicaciones de la cosmología del big-bang.

Sin embargo, mis compromisos públicos sobre temas teológicos no sólo me ayudaron a afinar mi propia dialéctica, sino que también me presentaron a muchos colegas y oponentes dignos de mi respeto y desacuerdo.

MANTENERME FIRME

De todos mis debates, los dos más concurridos fueron los de 1976 y 1998. El debate de 1976 con Thomas Warren en Denton, Texas, tuvo una audiencia, en diferentes días, de cinco a siete mil personas. El debate de 1998 con William Lane Craig en Madison, Wisconsin, atrajo a unos cuatro mil espectadores. Estos dos acontecimientos fueron las únicas veces en mi vida en las que actué como uno de los dos protagonistas de un debate público formal.

En el Reino Unido, los debates solían celebrarse ante reducidas audiencias académicas. Así pues, mi primer contacto con un público masivo en el contexto de un debate fue mi encuentro con el difunto profesor Thomas B. Warren, un filósofo cristiano. El debate se celebró en el campus de la Universidad Estatal del Norte de Texas, hoy Universidad del Norte de Texas, en Denton, durante cuatro noches consecutivas a partir del 20 de septiembre de 1976, fechas que coincidieron con el primero de los debates presidenciales estadounidenses de ese año entre Jimmy Carter y Gerald Ford. Ante un público entusiasta, el Dr. Warren esgrimió un impresionante despliegue de gráficos y diapositivas.

Curiosamente, buena parte de su argumentación era un ataque a la teoría de la evolución, lo que en aquel momento me pareció una empresa novedosa. Cuando el Dr. Warren me preguntó si creía que podía existir un ser mitad simio y mitad humano, respondí que eso era algo así como determinar si alguien es calvo. Mi supervisor Gilbert Ryle era positivamente como un huevo, y no hay duda de que todo el mundo debe llamarlo calvo. Pero si vamos pelo a pelo, no es fácil definir quién es calvo y quién no.

Sin embargo, dadas mis opiniones actuales, algunas de mis declaraciones de aquel debate pueden ser de interés para describir el fervor de mis convicciones ateas en aquel momento:

"Sé que Dios no existe".
"Un sistema de creencias sobre Dios" contiene el mismo "tipo de contradicción" que "los maridos solteros o los cuadrados redondos".
"Yo mismo me inclino a creer que el universo fue sin principio y será sin fin. De hecho, no conozco ninguna buena razón para discutir cualquiera de estas sugerencias."
"Creo que los organismos vivos evolucionaron durante un periodo inconmensurablemente largo a partir de materiales no vivos".

Me impresionó la hospitalidad de mis anfitriones, pero el debate terminó con Warren y yo manteniéndonos firmes.

TIROTEO EN EL O.K. CORRAL

Mi siguiente debate fue casi diez años después, y también en Texas. Se celebró en Dallas en 1985 y fue como el famoso tiroteo del O.K. Corral. Me uní a otros tres pistoleros ateos: Wallace Matson, Kai Nielsen y Paul Kurtz. Luchamos contra una falange de destacados filósofos teístas: Alvin Plantinga, William P. Alston, George Mavrodes y Ralph McInerny.

Sin embargo, a diferencia del famoso tiroteo, en este debate no hubo fuegos artificiales, porque ninguno de los dos grupos estaba dispuesto a enfrentarse al otro. Cada parte se aferraba a la postura de que la carga de la prueba recaía en la parte contraria. Yo me aferré a la presunción de ateísmo derivada de la vieja máxima jurídica de que "la carga de la prueba recae sobre el que afirma, no sobre el que niega". Plantinga, en el bando teísta, insistía en que la creencia en Dios es propiamente básica, lo que significa que los teístas no tienen

obligación de aportar argumentos para su creencia, del mismo modo que no pueden ni tienen que presentar argumentos para apoyar otras creencias fundamentales como la existencia del mundo. En cuanto a mis compañeros ateos, Nielsen sostenía que la filosofía de la religión es aburrida y Matson que los argumentos tradicionales a favor de Dios eran defectuosos; Kurtz sostenía que no es posible concluir a partir de las afirmaciones de la revelación divina que exista un Revelador divino.

Durante mi estancia en Dallas, conocí a dos filósofos cristianos evangélicos, Terry Miethe, del Oxford Study Center, y Gary Habermas, del Lynchburg College de Virginia, que desde entonces se han convertido en buenos amigos. En años posteriores, he mantenido dos debates publicados sobre la resurrección de Cristo con Habermas y un debate sobre la existencia de Dios con Miethe.

Mi parte del debate con Miethe fue una reafirmación de muchas de las posiciones que había desarrollado a lo largo de los años sobre la coherencia del concepto de Dios y la presunción del ateísmo. Miethe presentó una formidable versión del argumento cosmológico que se basaba en las siguientes premisas:

Existe(n) algún(os) ser(es) limitado(s) y cambiante(s).
La existencia actual de todo ser limitado y cambiante es causada por otro.
No puede haber una regresión infinita de las causas del ser, porque una regresión infinita de seres finitos no *causaría* la existencia de nada.
Por lo tanto, hay una primera Causa de la existencia actual de estos seres.
La Causa primera debe ser infinita, necesaria, eterna y una.
La primera Causa incausada es idéntica al Dios de la tradición judeocristiana.

Este argumento no se basaba en el principio de razón suficiente, que yo rechazaba, sino en el principio de causalidad existencial. Rechacé este argumento basándome en que las causas eficientes del universo son eficaces por sí mismas sin necesidad de una primera Causa eficiente no causada. Dije, sin embargo, que aunque "es mucho más difícil convencer con el argumento de que es la mera existencia continuada del universo físico lo que requiere alguna explicación externa", sin embargo "es fácil persuadir al público de que el big bang

original requirió algún tipo de Causa Primera (iniciadora)".

MANTENER LA VELOCIDAD

Durante el tiempo que pasé enseñando en la Universidad de Bowling Green, en Ohio, en la década de 1980, mantuve un debate bastante largo con el filósofo Richard Swinburne, quien, como ya se ha señalado, me había sucedido en la Universidad de Keele y luego asumió la cátedra Nolloth en Oxford. Swinburne se había convertido en el defensor más conocido del teísmo en el mundo anglosajón. Un conocido escéptico y antiguo colega mío, Terence Penelhum, había dicho de *La coherencia del teísmo* de Swinburne*:* "No conozco ninguna defensa contra la crítica filosófica contemporánea que pueda compararse con ésta en calidad de argumentación o claridad de pensamiento".

Un concepto muy defendido por Swinburne fue el de un espíritu incorpóreo omnipresente, uno de los principales objetivos de mi *Dios y la Filosofía*. Al igual que mi debate con Plantinga, el debate con Swinburne también terminó en un punto muerto, en el que ambos nos mantuvimos firmes en nuestros puntos de partida. Yo no podía encontrarle sentido al concepto de un espíritu incorpóreo, y Swinburne no podía entender por qué alguien tendría un problema con él. Mi diálogo con Swinburne no terminó ahí, sino que, como se verá más adelante en este libro, continúa hasta el presente. (Por cierto, al enterarse de mi cambio de opinión sobre Dios, Plantinga comentó: "Eso habla muy bien de la honestidad del profesor Flew. Después de todos estos años de oponerse a la idea de un Creador, invierte su posición basándose en las pruebas").

El debate de Swinburne fue seguido por el debate con William Lane Craig en 1998 en Madison, Wisconsin. El debate marcó el quincuagésimo aniversario del famoso debate de la BBC sobre la existencia de Dios entre Bertrand Russell y Frederick Copleston. Craig sostenía que el origen del universo y el orden complejo del universo podían explicarse mejor por la existencia de Dios. Yo respondí que nuestro conocimiento del universo debe detenerse en el big bang, que debe considerarse el hecho último. En cuanto al argumento del diseño, señalé que incluso las entidades más complejas del universo -los seres humanos- son producto de fuerzas físicas y mecánicas inconscientes.

En este debate, reiteré mi posición de que un Dios omnipotente podría hacer a los seres humanos de tal manera que eligieran

libremente obedecerle. Esto significa que la defensa tradicional del libre albedrío no puede eludir la consecuencia de que Dios predestina todas las cosas, incluidas las elecciones libres. Siempre me había repugnado la doctrina de la predestinación, que sostiene que Dios predestina la condenación de la mayoría de los seres humanos. Una característica importante de este debate fue el rechazo de Craig a las ideas predestinatorias tradicionales y su defensa del libre albedrío libertario. Craig sostenía que Dios actúa directamente sobre los efectos y no sobre los agentes secundarios, por lo que era imposible que Dios creara un mundo de criaturas genuinamente libertarias que siempre hacen lo correcto. Citaba versículos de la Biblia que subrayan el deseo de Dios de que "todas las personas se salven" (por ejemplo, 2 Pedro 3:9). Hace muy poco me enteré de que John Wesley, a quien considero uno de los grandes hijos de mi país, había protagonizado una gran polémica contra la predestinación y a favor de la alternativa "arminiana", sobre todo en su gran escrito "La predestinación serenamente considerada". También tengo entendido que muchos exégetas actuales consideran que los escritos de San Pablo sobre la predestinación se refieren al papel de individuos concretos en el funcionamiento de la iglesia y no a su salvación o condenación.

MI DEBUT EN NUEVA YORK

El último de mis debates públicos, un simposio en la Universidad de Nueva York, tuvo lugar en mayo de 2004. Los otros participantes fueron el científico israelí Gerald Schroeder, autor de best sellers sobre ciencia y religión, en particular *La ciencia de Dios,* y el filósofo escocés John Haldane, cuyo *Teísmo y ateísmo* fue un debate sobre la existencia de Dios con mi amigo Jack Smart.

Para sorpresa de todos, al principio anuncié que aceptaba la existencia de Dios. Lo que podría haber sido un intenso intercambio de opiniones opuestas acabó siendo una exploración conjunta de los avances de la ciencia moderna que parecían apuntar a una Inteligencia superior. En el vídeo del simposio, el locutor sugería que, de todos los grandes descubrimientos de la ciencia moderna, el mayor era Dios.

En este simposio, cuando me preguntaron si los trabajos recientes sobre el origen de la vida apuntaban a la actividad de una Inteligencia creadora, dije:

Sí, ahora creo que sí... casi por completo gracias a las investigaciones sobre el ADN. Creo que el material del ADN ha demostrado, por la complejidad casi increíble de las disposiciones necesarias para producir (la vida), que debe haber habido inteligencia para que estos elementos extraordinariamente diversos funcionen juntos. Es la enorme complejidad del número de elementos y la enorme sutileza de las formas en que trabajan juntos. El encuentro de estas dos partes en el momento justo por casualidad es simplemente diminuto. Se trata de la enorme complejidad con la que se consiguieron los resultados, que a mí me parecieron obra de la inteligencia.

Esta afirmación supuso para mí un gran cambio de rumbo, pero no dejaba de ser coherente con el principio que he abrazado desde el principio de mi vida filosófica: seguir el argumento sin importar adónde me lleve.

Me impresionó especialmente la refutación punto por punto de Gerry Schroeder de lo que yo llamo el "teorema del mono". Esta idea, que se ha presentado en diversas formas y variaciones, defiende la posibilidad de que la vida surja por azar utilizando la analogía de una multitud de monos que aporrean teclados de ordenador y acaban escribiendo un soneto de Shakespeare.

Schroeder se refirió en primer lugar a un experimento realizado por el Consejo Nacional Británico de las Artes. Se colocó un ordenador en una jaula con seis monos. Después de un mes de martillearlo (¡y de usarlo como cuarto de baño!), los monos escribieron cincuenta páginas, pero ni una sola palabra. Schroeder observó que esto ocurría a pesar de que la palabra más corta de la lengua inglesa es una sola letra (*a* o *I*). *A* es una palabra sólo si tiene un espacio a cada lado. Si consideramos que el teclado tiene treinta caracteres (las veintiséis letras y otros símbolos), la probabilidad de obtener una palabra de una letra es 30 por 30 por 30, es decir, 27.000. La probabilidad de obtener una palabra de una letra es de una posibilidad entre 27.000.

Schroeder aplicó entonces las probabilidades a la analogía del soneto. "¿Cuál es la probabilidad de obtener un soneto de Shakespeare?", preguntó. Y continuó:

Todos los sonetos tienen la misma longitud. Por definición, tienen catorce versos. Elegí el que conocía el verso inicial: "¿Te comparo con un día de verano?". Conté el número de letras; hay 488 letras en ese soneto. ¿Cuál es la probabilidad de martillear y conseguir 488 letras

en la secuencia exacta de "¿Te comparo a un día de verano?"? El resultado es 26 multiplicado por sí mismo 488 veces, o 26 a la 488ª potencia. O, en otras palabras, en base 10, 10 a la 690ª.

[El número de partículas del universo -no de granos de arena, sino de protones, electrones y neutrones- es de diez a ochenta. Diez a la 80 es 1 con 80 ceros después. Diez a la 690 es 1 con 690 ceros después. No hay suficientes partículas en el universo para anotar las pruebas; te equivocarías por un factor de 10 a la 600ª.

Si tomáramos el universo entero y lo convirtiéramos en chips de ordenador -olvidémonos de los monos-, cada uno de los cuales pesara una millonésima parte de un gramo, y cada chip de ordenador fuera capaz de generar 488 ensayos, digamos, un millón de veces por segundo; si convirtiéramos el universo entero en estos chips de microordenador y estos chips giraran un millón de veces por segundo [produciendo] letras al azar, el número de ensayos que obtendríamos desde el principio de los tiempos sería de 10 hasta el 90º ensayo. Y volvería a ser 10 a la 600. Nunca se obtendrá un soneto por casualidad. El universo tendría que ser 10 a la 600 veces más grande. Sin embargo, el mundo cree que los monos lo consiguen siempre.[1]

Después de escuchar la presentación de Schroeder, le dije que había establecido de forma muy satisfactoria y decisiva que el "teorema del mono" era un montón de basura, y que era particularmente bueno hacerlo con un simple soneto; el teorema se propone a veces utilizando las obras de Shakespeare o una sola obra, como *Hamlet*. Si el teorema no funciona con un solo soneto, entonces, por supuesto, es sencillamente absurdo sugerir que la hazaña más elaborada del origen de la vida podría haberse logrado por azar.

DUELO CON DAWKINS

Además de mis debates públicos, he participado en varias polémicas por escrito. Un ejemplo destacado son los intercambios que he mantenido con el científico Richard Dawkins. Aunque he elogiado sus obras ateas, siempre he criticado su escuela de pensamiento egoísta.

En mi libro *Darwinian Evolution,* señalé que la selección natural no produce nada positivamente. Sólo elimina, o tiende a eliminar, lo que no es competitivo. No es necesario que una variación otorgue una ventaja competitiva real para evitar su eliminación; basta con que no suponga una desventaja competitiva para su propietario. Por poner un

ejemplo bastante tonto, supongamos que tengo unas alas inútiles escondidas bajo mi traje, unas alas demasiado débiles para levantar mi cuerpo del suelo. Por inútiles que sean, estas alas no me permiten escapar de los depredadores ni recoger comida. Pero mientras no me hagan *más* vulnerable a los depredadores, probablemente sobreviviré para reproducirme y transmitir mis alas a mis descendientes. El error de Darwin al hacer una inferencia demasiado positiva con su sugerencia de que la selección natural produce algo se debió quizá a su empleo de las expresiones "selección natural" o "supervivencia del más apto" en lugar de su alternativa finalmente preferida, "conservación natural".

Seguí comentando que *El gen egoísta* de Richard Dawkins era un gran ejercicio de mistificación popular. Como filósofo ateo, consideré esta obra de divulgación tan destructiva a su manera como *El mono desnudo* o *El zoo humano* de Desmond Morris. En sus obras, Morris ofrece como resultados de la iluminación zoológica lo que equivale a una negación sistemática de todo lo más peculiar de nuestra especie contemplada como fenómeno biológico. Ignora o explica las diferencias obvias entre los seres humanos y otras especies.

Dawkins, por otra parte, se esforzó por descontar o depreciar el resultado de cincuenta o más años de trabajo en genética: el descubrimiento de que los rasgos observables de los organismos están condicionados en su mayor parte por las interacciones de muchos genes, mientras que la mayoría de los genes tienen múltiples efectos sobre muchos de esos rasgos. Para Dawkins, el principal medio para producir el comportamiento humano es atribuir a los genes características que sólo pueden atribuirse significativamente a las personas. Entonces, tras insistir en que todos somos criaturas sin elección de nuestros genes, infiere que no podemos evitar compartir las características personales poco agradables de esas mónadas que todo lo controlan.

Los genes, por supuesto, no pueden ser ni egoístas ni altruistas, del mismo modo que ellos o cualquier otra entidad no consciente no pueden competir ni hacer selecciones. (La selección natural, notoriamente, no es selección; y es un hecho lógico algo menos conocido que, por debajo del nivel humano, la lucha por la existencia no es "competitiva" en el verdadero sentido de la palabra). Pero esto no impidió a Dawkins proclamar que su libro "no es ciencia ficción; es ciencia....". Somos máquinas de supervivencia, vehículos robóticos programados ciegamente para preservar las moléculas egoístas

conocidas como genes "[2]. Aunque más tarde se desdijo de vez en cuando, Dawkins no advirtió en su libro que había que tomárselo al pie de la letra. Añadió, sensacionalmente, que "el argumento de este libro es que nosotros, y todos los demás animales, somos máquinas creadas por nuestros genes".

Si algo de esto fuera cierto, no serviría de nada seguir, como hace Dawkins, predicando: "Intentemos enseñar generosidad y altruismo, porque nacemos egoístas". Ninguna elocuencia puede conmover a los robots programados. Pero, de hecho, nada de esto es cierto, ni siquiera ligeramente sensato. Los genes, como hemos visto, no necesitan ni pueden necesitar nuestra conducta. Tampoco son capaces del cálculo y la comprensión necesarios para trazar una trayectoria de egoísmo despiadado o de compasión sacrificada.

JUGAR CON PASIÓN Y PRINCIPIOS

Babe Ruth se retiró del béisbol a los cuarenta años. Ahora tengo más del doble de esa edad y, aunque he cambiado mi postura sobre la existencia de Dios, espero que mi defensa del ateísmo y mis debates con teístas y otras personas indiquen mi interés permanente por las cuestiones de la teología y mi voluntad de seguir explorando diversas respuestas. Los analistas y psicólogos pueden hacer de esto lo que quieran, pero para mí el impulso sigue siendo el de siempre: la búsqueda de argumentos válidos con conclusiones verdaderas.

Espero poder jugar con tanta pasión y principios como siempre en la siguiente parte del libro, al exponer mi postura actual y el conjunto de pruebas que me han llevado a afirmarla.

PARTE II

MI DESCUBRIMIENTO DE LO DIVINO

UNA PEREGRINACIÓN DE LA RAZÓN

Empecemos con una parábola. Imaginemos que un teléfono por satélite llega a una isla remota habitada por una tribu que nunca ha tenido contacto con la civilización moderna. Los nativos juegan con los números del teclado de marcación y oyen voces diferentes al pulsar determinadas secuencias. Primero suponen que es el aparato el que hace esos ruidos. Algunos de los nativos más listos, los científicos de la tribu, montan una réplica exacta y vuelven a pulsar los números. Vuelven a oír las voces. La conclusión les parece obvia. Esta combinación particular de cristales y metales y productos químicos produce lo que parecen voces humanas, y esto significa que las voces son simplemente propiedades del dispositivo.

Pero el sabio de la tribu convoca a los científicos a una discusión. Ha reflexionado largo y tendido sobre el asunto y ha llegado a la siguiente conclusión: las voces que llegan a través del instrumento deben proceder de personas como ellos, personas vivas y conscientes aunque hablen en otro idioma. En lugar de suponer que las voces son simplemente propiedades del auricular, deberían investigar la posibilidad de que a través de alguna misteriosa red de comunicación estén "en contacto" con otros seres humanos. Tal vez un estudio más profundo en esta línea podría conducir a una mayor comprensión del mundo más allá de su isla. Pero los científicos simplemente se ríen del sabio y dicen: "Mira, cuando dañamos el instrumento, las voces dejan de oírse. Así que obviamente no son más que sonidos producidos por una combinación única de litio y circuitos impresos y diodos emisores de luz".

En esta parábola vemos lo fácil que es dejar que las teorías preconcebidas moldeen nuestra forma de ver las pruebas en lugar de dejar que las pruebas moldeen nuestras teorías. Así, un salto copernicano puede verse impedido por mil epiciclos ptolemaicos. (Los defensores del modelo geocéntrico del sistema solar de Ptolomeo se resistieron al modelo heliocéntrico de Copérnico utilizando el concepto de epiciclos para explicar las observaciones del movimiento planetario que entraban en conflicto con su modelo). Y en esto, me parece, reside el peligro peculiar, el mal endémico, del ateísmo dogmático. Tomemos expresiones como "No debemos pedir una

explicación de cómo es que el mundo existe; está aquí y eso es todo" o "Puesto que no podemos aceptar una fuente trascendente de vida, elegimos creer lo imposible: que la vida surgió espontáneamente por casualidad a partir de la materia" o "Las leyes de la física son 'leyes sin ley' que surgen del extremo vacío de la discusión". A primera vista parecen argumentos racionales que tienen una autoridad especial porque tienen un aire sin sentido. Por supuesto, esto no es más señal de que sean racionales o argumentos.

Ahora bien, para argumentar racionalmente que tal o cual cosa es cierta, hay que aportar necesariamente razones que la apoyen. Supongamos, pues, que dudamos de lo que argumenta alguien que pronuncia una frase de este tipo o, más radicalmente, que somos escépticos acerca de si realmente argumenta algo. Una forma de tratar de entender lo que dice es intentar averiguar qué pruebas ofrece, si es que ofrece alguna, para apoyar la verdad de sus afirmaciones. Si el discurso es racional y constituye un argumento, debe aportar razones científicas o filosóficas a su favor. Y todo lo que pueda ir en contra de la afirmación, o inducir al orador a retirarla y admitir que se ha equivocado, debe exponerse. Pero si no se ofrece ninguna razón ni prueba en su apoyo, entonces no hay razón ni prueba de que sea un argumento racional.

Cuando el Sabio de la parábola dice a los científicos que investiguen todas las dimensiones de la evidencia, estaba sugiriendo que el hecho de no explorar lo que a primera vista parece razonable y prometedor excluye ipso facto la posibilidad de una mayor comprensión del mundo más allá de la isla habitada por la tribu.

Ahora bien, a menudo a las personas que no son ateas les parece como si no existiera ninguna prueba concebible que fuera admitida por ateos dogmáticos de mentalidad aparentemente científica como razón suficiente para conceder "Después de todo, podría haber un Dios". Por lo tanto, planteo a mis antiguos compañeros ateos la sencilla pregunta central: "¿Qué tendría que ocurrir o haber ocurrido para constituir para ustedes una razón para considerar al menos la existencia de una Mente superior?".

PONER LAS CARTAS SOBRE LA MESA

Pasando ahora de la parábola, es hora de que ponga mis cartas sobre la mesa, de que exponga mis propios puntos de vista y las razones que los sustentan. Ahora creo que el universo fue creado por una

Inteligencia infinita. Creo que las intrincadas leyes de este universo manifiestan lo que los científicos han llamado la Mente de Dios. Creo que la vida y la reproducción tienen su origen en una Fuente divina.

¿Por qué creo esto, dado que he expuesto y defendido el ateísmo durante más de medio siglo? La respuesta breve es la siguiente: esta es la imagen del mundo, tal como yo la veo, que ha surgido de la ciencia moderna. La ciencia destaca tres dimensiones de la naturaleza que apuntan a Dios. La primera es el hecho de que la naturaleza obedece a leyes. La segunda es la dimensión de la vida, de seres inteligentemente organizados y con un propósito, que surgieron de la materia. La tercera es la existencia misma de la naturaleza. Pero no es sólo la ciencia la que me ha guiado. También me ha ayudado un estudio renovado de los argumentos filosóficos clásicos.

Mi salida del ateísmo no fue ocasionada por ningún fenómeno o argumento nuevo. Durante las dos últimas décadas, todo mi marco de pensamiento ha estado en un estado de migración. Fue consecuencia de mi continua evaluación de las pruebas de la naturaleza. Cuando por fin llegué a reconocer la existencia de un Dios, no fue un cambio de paradigma, porque mi paradigma sigue siendo, como Platón en su *República* guionizó a su Sócrates para insistir: "Debemos seguir el argumento dondequiera que nos lleve".

Quizá se pregunte cómo yo, que soy filósofo, puedo hablar de temas tratados por científicos. La mejor manera de responder es con otra pregunta. ¿Estamos hablando de ciencia o de filosofía? Cuando se estudia la interacción de dos cuerpos físicos, por ejemplo, dos partículas subatómicas, se está hablando de ciencia. Cuando se pregunta cómo es posible que esas partículas subatómicas -o *cualquier cosa* física- existan y por qué, se está haciendo filosofía. Cuando extraes conclusiones filosóficas de datos científicos, estás pensando como un filósofo.

PENSAR COMO FILÓSOFO

Apliquemos aquí la idea anterior. En 2004 dije que el origen de la vida no puede explicarse si se parte únicamente de la materia. Mis críticos respondieron anunciando triunfalmente que yo no había leído un artículo concreto en una revista científica ni había seguido un nuevo avance relacionado con la abiogénesis (la generación espontánea de vida a partir de materia inerte). Al hacerlo, no entendían nada. Mi preocupación no era este o aquel hecho químico o

genético, sino la cuestión fundamental de qué significa que algo esté vivo y cómo se relaciona con el conjunto de hechos químicos y genéticos. Pensar a este nivel es pensar como un filósofo. Y, a riesgo de parecer inmodesto, debo decir que ésta es propiamente la labor de los filósofos, no de los científicos en tanto que científicos; la competencia propia de los científicos no da ninguna ventaja a la hora de plantearse esta cuestión, del mismo modo que un jugador estrella de béisbol no tiene ninguna competencia especial sobre los beneficios dentales de un dentífrico concreto.

Por supuesto, los científicos son tan libres de pensar como filósofos como cualquier otra persona. Y, por supuesto, no todos los científicos estarán de acuerdo con mi interpretación particular de los hechos que generan. Pero sus desacuerdos tendrán que sostenerse sobre sus propios pies filosóficos. En otras palabras, si se dedican al análisis filosófico, ni su autoridad ni su experiencia como científicos tienen relevancia alguna. Esto debería ser fácil de ver. Si exponen sus puntos de vista sobre la economía de la ciencia, por ejemplo haciendo afirmaciones sobre el número de puestos de trabajo creados por la ciencia y la tecnología, tendrán que exponer sus argumentos en el tribunal del análisis económico. Del mismo modo, un científico que hable como filósofo tendrá que presentar un caso filosófico. Como dijo el propio Albert Einstein: "El hombre de ciencia es un mal filósofo "[1].

Afortunadamente, no siempre es así. Los líderes de la ciencia de los últimos cien años, junto con algunos de los científicos más influyentes de la actualidad, han construido una visión filosóficamente convincente de un universo racional que surgió de una Mente divina. Resulta que esta es la visión particular del mundo que yo considero la explicación filosófica más sólida de una multitud de fenómenos a los que se enfrentan tanto los científicos como los profanos.

Tres ámbitos de la investigación científica han sido especialmente importantes para mí, y los consideraré a medida que avancemos a la luz de las pruebas de hoy. La primera es la pregunta que ha intrigado y sigue intrigando a la mayoría de los científicos reflexivos: ¿Cómo surgieron las leyes de la naturaleza? La segunda es evidente para todos: ¿Cómo se originó la vida como fenómeno a partir de la no-vida? Y el tercero es el problema que los filósofos traspasaron a los cosmólogos: ¿Cómo surgió el universo, es decir, todo lo físico?

UNA RECUPERACIÓN DE LA SABIDURÍA

En cuanto a mi nueva postura sobre los debates filosóficos clásicos acerca de Dios, en este terreno me convenció sobre todo el argumento del filósofo David Conway a favor de la existencia de Dios en su libro *The Recovery of Wisdom: De aquí a la Antigüedad en busca de Sophia.* Conway es un distinguido filósofo británico de la Universidad de Middlesex que se desenvuelve con igual soltura en la filosofía clásica y en la moderna.

El Dios cuya existencia defendemos Conway y yo es el Dios de Aristóteles. Conway escribe:

En resumen, al Ser que consideraba la explicación del mundo y su forma amplia, Aristóteles le atribuyó los siguientes atributos: inmutabilidad, inmaterialidad, omnipotencia, omnisciencia, unicidad o indivisibilidad, bondad perfecta y existencia necesaria. Existe una impresionante correspondencia entre este conjunto de atributos y los que tradicionalmente se atribuyen a Dios en la tradición judeocristiana. Es una correspondencia que nos justifica plenamente para considerar que Aristóteles tenía en mente al mismo Ser Divino como causa del mundo que es el objeto de culto de estas dos religiones.[2]

Según Conway, el Dios de las religiones monoteístas tiene los mismos atributos que el Dios de Aristóteles.

En su libro, Conway intenta defender lo que describe como la "concepción clásica de la filosofía". Esa concepción es "la opinión de que la explicación del mundo y de su forma general es que es la creación de una inteligencia suprema omnipotente y omnisciente, más comúnmente conocida como Dios, que lo creó para que existieran y se mantuvieran seres racionales".[3] Dios creó el mundo para que existiera una raza de criaturas racionales. Conway cree, y yo estoy de acuerdo, que es posible conocer la existencia y la naturaleza de este Dios aristotélico mediante el ejercicio de la razón humana sin ayuda.

Debo subrayar que mi descubrimiento de la Divinidad ha procedido en un plano puramente natural, sin referencia alguna a fenómenos sobrenaturales. Ha sido un ejercicio de lo que tradicionalmente se llama teología natural. No ha tenido relación con ninguna de las religiones reveladas. Tampoco pretendo haber tenido ninguna experiencia personal de Dios ni ninguna experiencia que pueda calificarse de sobrenatural o milagrosa. En resumen, mi descubrimiento de la Divinidad ha sido una peregrinación de la razón

y no de la fe.

¿QUIÉN ESCRIBIÓ LAS LEYES DE LA NATURALEZA?

Quizá el argumento más popular e intuitivamente plausible en favor de la existencia de Dios sea el llamado argumento del diseño. Según este argumento, el diseño aparente en la naturaleza sugiere la existencia de un Diseñador cósmico. A menudo he subrayado que en realidad se trata de un argumento *del* diseño *a partir* del orden, ya que tales argumentos parten del orden percibido en la naturaleza para mostrar pruebas de diseño y, por tanto, de un Diseñador. Aunque en su día critiqué duramente el argumento del diseño, desde entonces he llegado a la conclusión de que, si se formula correctamente, constituye un argumento convincente a favor de la existencia de Dios. Los avances en dos áreas en particular me han llevado a esta conclusión. El primero es la cuestión del origen de las leyes de la naturaleza y las ideas al respecto de eminentes científicos modernos. La segunda es la cuestión del origen de la vida y la reproducción.

¿Qué entiendo por leyes de la naturaleza? Por *ley* entiendo simplemente una regularidad o simetría de la naturaleza. Algunos ejemplos comunes de los libros de texto deberían mostrar lo que quiero decir:

La ley de Boyle estipula que, dada una temperatura constante, el producto del volumen y la presión de una cantidad fija de un gas ideal es constante.
Según la primera ley del movimiento de Newton, un objeto en reposo permanecerá en reposo a menos que actúe sobre él una fuerza externa desequilibrada; un objeto en movimiento permanecerá en movimiento a menos que actúe sobre él una fuerza externa desequilibrada.
Según la ley de la conservación de la energía, la cantidad total de energía en un sistema aislado permanece constante.

Lo importante no es simplemente que haya regularidades en la naturaleza, sino que estas regularidades son matemáticamente precisas, universales y están "unidas". Einstein hablaba de ellas como "la razón encarnada". La pregunta que debemos hacernos es cómo la naturaleza se empaquetó de esta manera. Ésta es, sin duda, la

pregunta que se han hecho -y a la que han respondido- los científicos, desde Newton a Einstein, pasando por Heisenberg. Su respuesta fue la Mente de Dios.

Ahora bien, esta forma de pensar no es algo que se encuentre sólo en conocidos científicos teístas premodernos como Isaac Newton y James Maxwell. Al contrario, muchos científicos prominentes de la era moderna han considerado las leyes de la naturaleza como pensamientos de la Mente de Dios. Stephen Hawking termina su best-seller *Breve historia del tiempo* con este pasaje:

Si descubrimos una teoría completa, con el tiempo debería ser comprensible para todos, no sólo para unos pocos científicos. Entonces todos, filósofos, científicos y gente corriente, podremos participar en el debate sobre por qué existimos nosotros y el universo. Si encontramos la respuesta, será el triunfo definitivo de la razón humana, porque entonces conoceremos la mente de Dios.

En la página anterior preguntaba: "Aunque sólo exista una teoría unificada posible, no es más que un conjunto de reglas y ecuaciones. ¿Qué es lo que da vida a las ecuaciones y hace que describan un universo? "[1]

Hawking habló más sobre este tema en entrevistas posteriores: "La impresión abrumadora es de orden. Cuanto más descubrimos sobre el universo, más descubrimos que se rige por leyes racionales". Y: "Queda la pregunta: ¿por qué se molesta el universo en existir? Si quiere, puede definir a Dios como la respuesta a esa pregunta".[2]

¿QUIÉN ESCRIBIÓ TODOS ESOS LIBROS?

Mucho antes que Hawking, Einstein había utilizado un lenguaje similar: "Quiero saber cómo creó Dios este mundo.... Quiero conocer Sus pensamientos, el resto son detalles".[3] En mi libro *Dios y la filosofía,* había dicho que no podemos darle demasiada importancia a este tipo de pasajes, ya que Einstein había dicho que creía en el Dios de Spinoza.[4] Puesto que para Baruch Spinoza las palabras *Dios* y *naturaleza* eran sinónimas, podría decirse que Einstein, a los ojos del judaísmo, el cristianismo y el islam, era inequívocamente ateo y que era "un padre espiritual de todos los ateos".

Pero el reciente libro *Einstein and Religion,* de uno de los amigos de Einstein, Max Jammer, pinta un cuadro muy diferente de la

influencia de Spinoza y también de las propias creencias de Einstein. Jammer muestra que el conocimiento que Einstein tenía de Spinoza era bastante limitado; sólo había leído la *Ética* de Spinoza y rechazó repetidas peticiones para que escribiera sobre la filosofía de Spinoza. En respuesta a una petición, respondió: "No tengo los conocimientos profesionales necesarios para escribir un artículo académico sobre Spinoza".[5] Aunque Einstein compartía la creencia de Spinoza en el determinismo, Jammer sostiene que "es artificial e injustificado" suponer que el pensamiento de Spinoza influyera en la ciencia de Einstein.[6] Jammer señala también que "Einstein se sentía afín a Spinoza porque se daba cuenta de que ambos compartían la necesidad de soledad, así como el destino de haber sido criados dentro de la herencia judía pero haberse alienado posteriormente de su herencia religiosa".[7]

Aunque llamó la atención sobre el panteísmo de Spinoza, Einstein negó expresamente ser ateo o panteísta:

No soy ateo, y no creo que pueda llamarme panteísta. Nos encontramos en la situación de un niño pequeño que entra en una enorme biblioteca llena de libros en muchos idiomas. El niño sabe que alguien tiene que haber escrito esos libros. Pero no sabe cómo. No entiende las lenguas en que están escritos. El niño sospecha vagamente que hay un orden misterioso en la disposición de los libros, pero no sabe cuál es. Me parece que ésa es la actitud hacia Dios incluso del ser humano más inteligente. Vemos el universo maravillosamente ordenado y obedeciendo ciertas leyes, pero sólo las comprendemos vagamente. Nuestras mentes limitadas captan la fuerza misteriosa que mueve las constelaciones. [Énfasis añadido][8]

En su libro *El espejismo de Dios,* Richard Dawkins defiende mi antigua postura de que Einstein era ateo. Al hacerlo, Dawkins ignora la declaración categórica de Einstein de que no era ni ateo ni panteísta. Esto es desconcertante porque Dawkins cita a Jammer en ocasiones, pero omite numerosas declaraciones de Jammer y Einstein que son fatales para su propio caso. Jammer observa, por ejemplo, que "Einstein siempre protestó contra ser considerado ateo. En una conversación con el príncipe Hubertus de Lowenstein, por ejemplo, declaró: 'Lo que realmente me enfada es que [la gente que dice que Dios no existe] me cite para apoyar sus opiniones'. Einstein renunció al ateísmo porque nunca consideró su negación de un Dios personal

como una negación de Dios".[9]

Einstein, por supuesto, no creía en un Dios personal. Pero dijo:

Cuestión distinta es que se cuestione la creencia en un Dios personal. Freud respaldó este punto de vista en su última publicación. Yo mismo nunca me comprometería en semejante tarea. Pues tal creencia me parece preferible a la falta de toda perspectiva trascendental de la vida, y me pregunto si alguna vez se podrá ofrecer con éxito a la mayoría de la humanidad un medio más sublime para satisfacer sus necesidades metafísicas.[10]

"En resumen", concluye Jammer, "Einstein, como Maimónides y Spinoza, rechazaba categóricamente cualquier antropomorfismo en el pensamiento religioso". Pero a diferencia de Spinoza, que veía la única consecuencia lógica de la negación de un Dios personal en una identificación de Dios con la naturaleza, Einstein sostenía que Dios se manifiesta "en las leyes del universo como un espíritu enormemente superior al del hombre, y ante el cual nosotros, con nuestras modestas facultades, debemos sentirnos humildes." Einstein estaba de acuerdo con Spinoza en que quien conoce la naturaleza conoce a Dios, pero no porque la naturaleza sea Dios, sino porque la búsqueda de la ciencia en el estudio de la naturaleza conduce a la religión[11].

LA "MENTE SUPERIOR" DE EINSTEIN

Einstein creía claramente en una fuente trascendente de la racionalidad del mundo que denominó de diversas formas "mente superior", "espíritu superior ilimitable", "fuerza razonadora superior" y "fuerza misteriosa que mueve las constelaciones". Esto es evidente en varias de sus afirmaciones:

Nunca he encontrado una expresión mejor que "religiosa" para esta confianza en la naturaleza racional de la realidad y en su peculiar accesibilidad a la mente humana. Cuando falta esta confianza, la ciencia degenera en un procedimiento sin inspiración. Que al diablo le importe si los sacerdotes sacan provecho de ello. Eso no tiene remedio.[12]

Quien ha vivido la intensa experiencia de los avances exitosos en este

dominio [la ciencia] se siente movido por una profunda reverencia ante la racionalidad manifestada en la existencia... la grandeza de la razón encarnada en la existencia.[13]

Es cierto que una convicción, semejante al sentimiento religioso, de la racionalidad o inteligibilidad del mundo subyace a todo trabajo científico de orden superior..... Esta creencia firme, una creencia ligada a un sentimiento profundo, en una mente superior que se revela en el mundo de la experiencia, representa mi concepción de Dios.[14]

Todo el que se dedica seriamente a la ciencia se convence de que las leyes de la naturaleza manifiestan la existencia de un espíritu muy superior al de los hombres, ante el cual nosotros, con nuestras modestas facultades, debemos sentirnos humildes.[15]

Mi religiosidad consiste en una humilde admiración del espíritu infinitamente superior que se revela en los pequeños detalles que somos capaces de percibir con nuestras mentes frágiles y débiles. Esa convicción profundamente emotiva de la presencia de un poder razonador superior, que se revela en el universo incomprensible, forma mi idea de Dios.[16]

SALTOS CUÁNTICOS HACIA DIOS

Einstein, el descubridor de la relatividad, no fue el único gran científico que vio una conexión entre las leyes de la naturaleza y la Mente de Dios. Los progenitores de la física cuántica, el otro gran descubrimiento científico de los tiempos modernos, Max Planck, Werner Heisenberg, Erwin Schrödinger y Paul Dirac, han hecho declaraciones similares,[17] y reproduzco algunas de ellas a continuación.

Werner Heisenberg, famoso por el principio de incertidumbre de Heisenberg y la mecánica matricial, dijo: "A lo largo de mi vida me he visto obligado repetidamente a reflexionar sobre la relación de estas dos regiones del pensamiento [ciencia y religión], ya que nunca he podido dudar de la realidad de aquello a lo que apuntan".[18] En otra

ocasión dijo:

Wolfgang [Pauli] me preguntó inesperadamente: "¿Cree usted en un Dios personal?"... "¿Puedo reformular su pregunta?". le pregunté. "Yo mismo preferiría la siguiente formulación: ¿Puede usted, o cualquier otra persona, llegar al orden central de las cosas o de los acontecimientos, cuya existencia parece fuera de toda duda, tan directamente como puede llegar al alma de otro ser humano? Utilizo el término "alma" deliberadamente para que no se me malinterprete. Si planteas tu pregunta así, te diría que sí.... Si la fuerza magnética que ha guiado esta brújula en particular -¿y cuál era su fuente sino el orden central?- se extinguiera alguna vez, a la humanidad podrían sucederle cosas terribles, mucho más terribles incluso que los campos de concentración y las bombas atómicas".[19]

Otro pionero cuántico, Erwin Schrödinger, que desarrolló la mecánica ondulatoria, afirmó:

La imagen científica del mundo que me rodea es muy deficiente. Me da mucha información objetiva, pone toda nuestra experiencia en un orden magníficamente coherente, pero guarda un silencio espantoso sobre todo lo que está realmente cerca de nuestro corazón, lo que realmente nos importa. No puede decir ni una palabra sobre la sensación de rojo y azul, amargo y dulce, sentimientos de alegría y tristeza. No sabe nada de lo bello y lo feo, de lo bueno y lo malo, de Dios y de la eternidad. La ciencia a veces pretende responder a preguntas en estos ámbitos, pero las respuestas son a menudo tan tontas que no nos sentimos inclinados a tomarlas en serio.

La ciencia también se muestra reticente cuando se trata de la gran Unidad de la que de algún modo formamos parte, a la que pertenecemos. El nombre más popular que se le da en nuestro tiempo es Dios, con "G" mayúscula. La Ciencia es, muy habitualmente, tachada de atea. Después de lo que hemos dicho, esto no es sorprendente. Si su imagen del mundo ni siquiera contiene belleza, deleite, tristeza, si la personalidad se recorta de ella por acuerdo, ¿cómo podría contener la idea más sublime que se presenta a la mente humana.[20]

Max Planck, que introdujo por primera vez la hipótesis cuántica, sostenía sin ambigüedades que la ciencia complementa a la religión,

afirmando: "Nunca puede haber oposición real entre religión y ciencia, porque la una es el complemento de la otra".[21] También dijo: "La religión y la ciencia natural libran una batalla conjunta en una cruzada incesante y nunca relajada contra el escepticismo y el dogmatismo, contra la incredulidad y la superstición... [y por tanto] '¡A Dios!

Paul A. M. Dirac, que complementó a Heisenberg y Schrödinger con una tercera formulación de la teoría cuántica, observó que "Dios es un matemático de muy alto nivel y utilizó matemáticas avanzadas para construir el universo".[23]

Generaciones antes que cualquiera de estos científicos, Charles Darwin ya había expresado una opinión similar:

[La razón me habla de la extrema dificultad o más bien imposibilidad de concebir este inmenso y maravilloso universo, incluido el hombre con su capacidad de mirar hacia atrás y hacia el futuro, como el resultado de una ciega casualidad o necesidad. Al reflexionar así, me siento obligado a buscar una Causa Primera que tenga una mente inteligente en cierto grado análoga a la del hombre; y merezco ser llamado teísta.[24]

Esta corriente de pensamiento se ha mantenido viva en la actualidad en los escritos de muchos de los principales divulgadores científicos actuales. Desde científicos como Paul Davies, John Barrow, John Polkinghorne, Freeman Dyson, Francis Collins, Owen Gingerich y Roger Penrose hasta filósofos de la ciencia como Richard Swinburne y John Leslie.

Davies y Barrow, en particular, han desarrollado las ideas de Einstein, Heisenberg y otros científicos en teorías sobre la relación entre la racionalidad de la naturaleza y la Mente de Dios. Ambos han recibido el Premio Templeton por sus contribuciones a esta exploración. Sus obras corrigen muchos conceptos erróneos comunes al tiempo que arrojan luz sobre las cuestiones que aquí se debaten.

¿QUÉ LEYES?

En su discurso de Templeton, Paul Davies señala que "la ciencia sólo puede avanzar si el científico adopta una visión del mundo esencialmente teológica". Nadie se pregunta de dónde vienen las leyes de la física, pero "incluso el científico más ateo acepta como un acto

de fe la existencia de un orden de leyes en la naturaleza que es, al menos en parte, comprensible para nosotros." Davies rechaza dos ideas erróneas muy extendidas. Dice que la idea de que una teoría del todo demostraría que éste es el único mundo lógicamente coherente es "manifiestamente errónea", porque no hay ninguna prueba de que el universo sea lógicamente necesario y, de hecho, es posible imaginar universos alternativos que sean lógicamente coherentes. En segundo lugar, dice que es un "disparate" suponer que las leyes de la física son nuestras leyes y no las de la naturaleza. Los físicos no creen que la ley inversa de la gravitación de Newton sea una creación cultural. Sostiene que las leyes de la física "existen de verdad" y que el trabajo de los científicos consiste en descubrirlas, no en inventarlas.

Davies llama la atención sobre el hecho de que las leyes de la naturaleza que subyacen a los fenómenos no se encuentran mediante la observación directa, sino que se extraen a través de la experimentación y la teoría matemática. Las leyes están escritas en un código cósmico que los científicos deben descifrar para revelar el mensaje que es "el mensaje de la naturaleza, el mensaje de Dios, el que usted elija, pero no *nuestro* mensaje".

La cuestión candente, dice, es triple:

¿De dónde vienen las leyes de la física?
¿Por qué tenemos estas leyes en lugar de otras?
¿Cómo es que tenemos un conjunto de leyes que impulsa gases sin rasgos a la vida, la conciencia y la inteligencia?

Estas leyes "parecen casi artificiales -afinadas, según algunos comentaristas- para que puedan surgir la vida y la conciencia". Concluye que esta "naturaleza artificiosa de la existencia física es demasiado fantástica para que yo la asuma como algo simplemente 'dado'. Apunta a un significado subyacente más profundo de la existencia". En su opinión, palabras como *propósito* y *diseño* sólo captan imperfectamente de qué trata el universo. "Pero no me cabe la menor duda de que se trata de algo".[25]

John Barrow, en su discurso de Templeton, observa que la interminable complejidad y la exquisita estructura del universo se rigen por unas pocas leyes sencillas, simétricas e inteligibles. De hecho, "hay ecuaciones matemáticas, pequeños garabatos en trozos de papel, que nos dicen cómo se comportan universos enteros". Al igual que Davies, descarta la idea de que el orden del universo venga

impuesto por nuestras mentes. Además, "la selección natural no necesita entender de quarks y agujeros negros para nuestra supervivencia y multiplicación".

Barrow observa que en la historia de la ciencia las nuevas teorías amplían y subsumen las antiguas. Aunque la teoría de Newton sobre la mecánica y la gravedad ha sido superada por la de Einstein y será sucedida por alguna otra teoría en el futuro, dentro de mil años los ingenieros seguirán basándose en las teorías de Newton. Del mismo modo, dice, las concepciones religiosas del universo también utilizan aproximaciones y analogías para ayudar a comprender las cosas últimas. "No son toda la verdad, pero no por ello dejan de ser una parte de la verdad "[26].

EL LEGISLADOR DIVINO

Algunos filósofos también han escrito sobre la procedencia divina de las leyes de la naturaleza. En su libro *The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature and the Existence of God,* el filósofo de Oxford John Foster sostiene que las regularidades de la naturaleza, se describan como se describan, pueden explicarse mejor por una Mente divina. Si se acepta el hecho de que existen leyes, entonces algo debe imponer esa regularidad en el universo. ¿Qué agente (o agentes) la imponen? Sostiene que la opción teísta es la única opción seria como fuente, de modo que "estaremos racionalmente autorizados a concluir que es Dios -el Dios del relato teísta- quien crea las leyes imponiendo las regularidades al mundo como regularidades". Incluso si se niega la existencia de leyes, argumenta, "hay argumentos de peso para explicar las regularidades apelando a la agencia de Dios".[27]

Swinburne plantea un punto relacionado en una respuesta a la crítica de Dawkins a su argumento del diseño:

¿Qué es una ley de la naturaleza? (Decir que es una ley de la naturaleza que todos los cuerpos se comporten de una determinada manera (por ejemplo, que se atraigan entre sí de acuerdo con una fórmula determinada) es, sugiero, simplemente decir que cada cuerpo por necesidad física se comporta de esa manera (por ejemplo, atrae a cada cuerpo de esa manera). Y es más sencillo suponer que esta uniformidad surge de la acción de una sustancia que hace que todos se comporten de la misma manera, en lugar de suponer que el hecho de que todos los cuerpos se comporten de la misma manera uniforme es

un hecho bruto último.[28]

El argumento central de Swinburne es que un Dios personal con las propiedades tradicionales explica mejor el funcionamiento de las leyes de la naturaleza.

Richard Dawkins ha rechazado este argumento alegando que Dios es una solución demasiado compleja para explicar el universo y sus leyes. Esto me parece una afirmación extraña sobre el concepto de un Ser espiritual omnipotente. ¿Qué hay de complejo en la idea de un Espíritu omnipotente y omnisciente, una idea tan simple que es comprendida por todos los seguidores de las tres grandes religiones monoteístas: el judaísmo, el cristianismo y el islam? Comentando a Dawkins, Alvin Plantinga señaló recientemente que, según la propia definición de Dawkins, Dios es simple -no complejo- porque Dios es un espíritu, no un objeto material, y por tanto no tiene partes.

Volviendo a mi parábola del teléfono por satélite del capítulo anterior, las leyes de la naturaleza plantean un problema a los ateos porque son una voz de la racionalidad que se escucha a través de los mecanismos de la materia. "La ciencia se basa en el supuesto de que el universo es completamente racional y lógico a todos los niveles", escribe Paul Davies, posiblemente el expositor contemporáneo más influyente de la ciencia moderna. "Los ateos afirman que las leyes [de la naturaleza] existen sin razón y que el universo es, en última instancia, absurdo. Como científico, me cuesta aceptarlo. Tiene que haber una base racional inmutable en la que se asiente la naturaleza lógica y ordenada del universo".[29]

Los científicos que apuntan a la Mente de Dios no se limitan a presentar una serie de argumentos o un proceso de razonamiento silogístico. Más bien, proponen una visión de la realidad que emerge del corazón conceptual de la ciencia moderna y se impone a la mente racional. Es una visión que personalmente encuentro convincente e irrefutable.

¿SABÍA EL UNIVERSO QUE ÍBAMOS A VENIR?

Imagine que entra en una habitación de hotel durante sus próximas vacaciones. El reproductor de CD de la mesilla de noche reproduce suavemente una canción de su disco favorito. El cuadro que hay sobre la cama es idéntico al que cuelga sobre la chimenea de casa. La habitación está perfumada con tu fragancia favorita. Sacudes la cabeza con asombro y dejas caer las maletas al suelo.

De repente estás muy alerta. Te acercas al minibar, abres la puerta y miras asombrado el contenido. Tus bebidas favoritas. Tus galletas y dulces favoritos. Incluso la marca de agua embotellada que prefieres.

Te apartas del minibar y echas un vistazo a la habitación. Te fijas en el libro que hay sobre el escritorio: es el último volumen de tu autor favorito. Echas un vistazo al cuarto de baño, donde los productos de cuidado personal y aseo personal están alineados en la encimera, cada uno como si hubiera sido elegido específicamente para ti. Enciendes la televisión y sintonizas tu canal favorito.

Lo más probable es que, con cada nuevo descubrimiento sobre su hospitalario nuevo entorno, se sienta menos inclinado a pensar que todo ha sido una mera coincidencia, ¿verdad? Quizá se pregunte cómo han conseguido los responsables del hotel información tan detallada sobre usted. Se maravillará de su meticulosa preparación. Incluso podría volver a comprobar cuánto le va a costar todo esto. Pero sin duda se inclinaría a creer que alguien sabía que iba a venir.

NUESTRO UNIVERSO FINAMENTE SINTONIZADO

Ese escenario vacacional es un paralelismo torpe y limitado del llamado argumento del ajuste fino. La reciente popularidad de este argumento ha puesto de relieve una nueva dimensión de las leyes de la naturaleza. "Cuanto más examino el universo y estudio los detalles de su arquitectura", escribe el físico Freeman Dyson, "más pruebas encuentro de que el universo, en cierto sentido, sabía que íbamos a venir".[1] En otras palabras, las leyes de la naturaleza parecen haber sido diseñadas para que el universo se oriente hacia la aparición y el sustento de la vida. Este es el principio antrópico, popularizado por

pensadores como Martin Rees, John Barrow y John Leslie.

Tomemos las leyes más básicas de la física. Se ha calculado que si el valor de una sola de las constantes fundamentales -la velocidad de la luz o la masa de un electrón, por ejemplo- hubiera variado lo más mínimo, no se habría podido formar ningún planeta capaz de permitir la evolución de la vida humana.

Este ajuste fino se ha explicado de dos maneras. Algunos científicos afirman que es una prueba del diseño divino; muchos otros especulan que nuestro universo es uno de tantos otros -un "multiverso"- con la diferencia de que el nuestro reúne las condiciones adecuadas para la vida. En la actualidad, prácticamente ningún científico importante afirma que el ajuste fino sea el resultado de factores fortuitos en un único universo.

En su libro *Infinite Minds (Mentes infinitas*), John Leslie, uno de los principales teóricos antrópicos, sostiene que la sintonía fina se explica mejor por el diseño divino. Afirma que no le impresionan los argumentos particulares a favor de los casos de sintonía fina, sino el hecho de que estos argumentos existan en tal profusión. "Si hubiera aspectos del funcionamiento de la naturaleza que parecieran muy afortunados y también totalmente fundamentales", escribe, "entonces bien podrían considerarse pruebas que favorecen especialmente la creencia en Dios".[2] Cita ejemplos de esos aspectos "afortunados" y "fundamentales" del funcionamiento de la naturaleza:

1. 1. El principio de la relatividad especial garantiza que fuerzas como el electromagnetismo tengan un efecto invariable independientemente de que actúen en ángulo recto con respecto a la dirección de desplazamiento de un sistema. Esto permite que los códigos genéticos funcionen y que los planetas se mantengan unidos cuando giran.
2. 2. Las leyes cuánticas impiden que los electrones entren en espiral en los núcleos atómicos.
3. 3. El electromagnetismo tiene una fuerza única que permite múltiples procesos clave: permite que las estrellas ardan de forma constante durante miles de millones de años; permite la síntesis de carbono en las estrellas; garantiza que los leptones no sustituyan a los quarks, lo que habría hecho imposible los átomos; es responsable de que los protones no decaigan demasiado rápido ni se repelan con

demasiada fuerza, lo que habría hecho imposible la química. ¿Cómo es posible que la misma fuerza satisfaga tantos requisitos diferentes, cuando parece que se necesitarían fuerzas diferentes para cada uno de estos procesos?[3]

A TRAVÉS DEL MULTIVERSO

A la idea del diseño divino se opone la teoría del multiverso. (Argumentaré, sin embargo, que la existencia de un multiverso sigue sin eliminar la cuestión de una Fuente divina). Uno de los más destacados defensores del multiverso es el cosmólogo Martin Rees. Rees observa:

Cualquier universo hospitalario para la vida -lo que podríamos llamar un *universo biofílico*- tiene que estar "ajustado" de una manera particular. Los requisitos para que haya vida del tipo que conocemos -estrellas estables de larga vida, átomos estables como el carbono, el oxígeno y el silicio, capaces de combinarse en moléculas complejas, etc.- son sensibles a las leyes físicas y al tamaño, la velocidad de expansión y el contenido del universo[4].

Esto podría explicarse, según él, por la hipótesis de que existen muchos "universos" con leyes y constantes físicas diferentes, y el nuestro resulta ser uno perteneciente a un subconjunto de universos que propician la aparición de la complejidad y la conciencia. Si este es el caso, el ajuste fino no sería sorprendente.

Rees menciona las variantes más influyentes de la idea del multiverso. En la idea "inflacionaria eterna" de los cosmólogos Andrei Linde y Alex Vilenkin, los universos surgen de big bangs individuales con dimensiones espacio-temporales totalmente distintas de las del universo que conocemos. La tesis de los agujeros negros de Alan Guth, David Harrison y Lee Smolin sostiene que los universos se materializan a partir de agujeros negros en dominios espacio-temporales mutuamente inaccesibles. Por último, Lisa Randall y Raman Sundrum proponen que existen universos en distintas dimensiones espaciales que pueden o no interactuar gravitatoriamente entre sí. Rees señala que estas ideas de multiversos son "altamente especulativas" y requieren una teoría que describa de forma coherente la física de las densidades ultraaltas, la configuración de estructuras en

dimensiones extra, etc. Señala que sólo una de ellas puede ser correcta. Y, de hecho, añade: "Es muy posible que ninguna lo sea: hay teorías alternativas que llevarían sólo a un universo".[5]

LA TEORÍA DEL TRABUCO

Tanto Paul Davies como Richard Swinburne rechazan la idea del multiverso. Davies, físico y cosmólogo, escribe que "es trivialmente cierto que, en un universo infinito, cualquier cosa que pueda ocurrir ocurrirá". Pero esto no es una explicación en absoluto. Si tratamos de entender por qué el universo es bioamigable, no nos ayuda que nos digan que existen todos los universos posibles. "Como un trabuco, lo explica todo y nada". Con esto quiere decir que es una afirmación vacua. Si decimos que el mundo y todo lo que hay en él surgió hace cinco minutos, con nuestros recuerdos de haber vivido durante muchos años y pruebas de sucesos ocurridos hace miles de años, nuestra afirmación no puede refutarse. Lo explica todo, pero no explica nada.

Una verdadera explicación científica, dice Davies, es como una sola bala bien dirigida. La idea de un multiverso sustituye el mundo real ordenado racionalmente por una farsa infinitamente compleja y hace que toda la idea de "explicación" carezca de sentido.[6] Swinburne es igual de tajante en su desdén por la explicación del multiverso: "Es una locura postular un billón de universos (causalmente desconectados) para explicar las características de un universo, cuando postular una entidad (Dios) es suficiente "[7].

Se podrían decir tres cosas respecto a los argumentos sobre el ajuste fino. En primer lugar, es un hecho cierto que vivimos en un universo con ciertas leyes y constantes, y la vida no habría sido posible si algunas de estas leyes y constantes hubieran sido diferentes. En segundo lugar, el hecho de que las leyes y constantes existentes permitan la supervivencia de la vida no responde a la pregunta sobre el origen de la vida. Se trata de una cuestión muy diferente, como intentaré demostrar; estas condiciones son necesarias para que surja la vida, pero no suficientes. En tercer lugar, el hecho de que sea lógicamente posible que existan múltiples universos con sus propias leyes de la naturaleza no demuestra que tales universos existan. Actualmente no hay pruebas que apoyen la existencia de un multiverso. Sigue siendo una idea especulativa.

Lo que es especialmente importante aquí es el hecho de que la

existencia de un multiverso no explica el origen de las leyes de la naturaleza. Martin Rees sugiere que la existencia de diferentes universos con sus propias leyes plantea la cuestión de las leyes que rigen todo el multiverso, la teoría general que rige el conjunto. "*Las leyes subyacentes que rigen todo el multiverso pueden permitir la variedad entre los universos*", escribe. "Algunas de las que llamamos 'leyes de la naturaleza' pueden ser, desde esta perspectiva más amplia, *estatutos locales,* coherentes con alguna teoría general que gobierne el conjunto, pero no fijados de forma única por esa teoría".[8]

Preguntarse cómo se originaron las leyes que rigen el multiverso es lo mismo que preguntarse por el origen de las leyes de la naturaleza en general. Paul Davies señala:

Los defensores del multiverso suelen ser vagos sobre cómo se eligen los valores de los parámetros en el conjunto definido. Si existe una "ley de leyes" que describa cómo se asignan los valores de los parámetros a medida que uno se desliza de un universo al siguiente, entonces sólo habremos desplazado el problema de la biofilia cósmica un nivel hacia arriba. ¿Por qué? En primer lugar, porque tenemos que explicar de dónde viene la ley de leyes.[9]

Algunos han dicho que las leyes de la naturaleza son simplemente resultados accidentales de la forma en que se enfrió el universo tras el big bang. Pero, como ha señalado Rees, incluso tales accidentes pueden considerarse manifestaciones secundarias de leyes más profundas que rigen el conjunto de universos. De nuevo, incluso la evolución de las leyes de la naturaleza y los cambios en las constantes siguen ciertas leyes. "Aún nos queda la cuestión de cómo se originaron estas leyes 'más profundas'. No importa lo lejos que hagas retroceder las propiedades del universo como algo 'emergente', su propia emergencia tiene que seguir ciertas leyes previas".[10]

Así que, multiverso o no, todavía tenemos que llegar a un acuerdo sobre el origen de las leyes de la naturaleza. Y la única explicación viable aquí es la Mente divina.

¿CÓMO FUE LA VIDA EN DIRECTO?

Cuando los medios de comunicación se hicieron eco por primera vez del cambio en mi visión del mundo, se me citó diciendo que la investigación de los biólogos sobre el ADN había demostrado, por la complejidad casi increíble de las disposiciones necesarias para producir vida, que debía haber intervenido la inteligencia. Anteriormente había escrito que había espacio para un nuevo argumento a favor del diseño para explicar la primera aparición de lo vivo a partir de materia no viva, especialmente cuando esta primera materia viva ya poseía la capacidad de reproducirse genéticamente. Sostuve que no existía ninguna explicación naturalista satisfactoria para tal fenómeno.

Estas declaraciones provocaron la indignación de los críticos, que afirmaban que yo no estaba familiarizado con los últimos trabajos sobre abiogénesis. Richard Dawkins afirmó que yo apelaba a un "dios de las lagunas". En mi nueva introducción a la edición de 2005 de *Dios y la filosofía,* dije: "Yo mismo estoy encantado de que mis amigos biólogos me aseguren que los protobiólogos son ahora capaces de elaborar teorías sobre la evolución de la primera materia viva y que varias de estas teorías son coherentes con todas las pruebas científicas confirmadas hasta ahora".[1] Pero a esto debo añadir la advertencia de que los últimos trabajos que he visto muestran que la visión actual de los físicos sobre la edad del universo da demasiado poco tiempo para que estas teorías de la abiogénesis hagan su trabajo.

Una consideración mucho más importante es el reto filosófico al que se enfrentan los estudios sobre el origen de la vida. La mayoría de los estudios sobre el origen de la vida los llevan a cabo científicos que rara vez prestan atención a la dimensión filosófica de sus hallazgos. Los filósofos, por su parte, han dicho poco sobre la naturaleza y el origen de la vida. La pregunta filosófica a la que no se ha dado respuesta en los estudios sobre el origen de la vida es la siguiente: ¿Cómo puede un universo de materia sin sentido producir seres con fines intrínsecos, capacidad de autorreplicación y "química codificada"? En este caso no se trata de biología, sino de un problema de una categoría completamente distinta.

EL ORGANISMO CON PROPÓSITO

Veamos primero la naturaleza de la vida desde un punto de vista filosófico. La materia viva posee una meta inherente o una organización centrada en el fin que no está presente en ninguna parte de la materia que la precedió. En uno de los pocos trabajos filosóficos recientes sobre la vida, Richard Cameron ha presentado un útil análisis de esta direccionalidad de los seres vivos.

Algo que está vivo, dice Cameron, también será teleológico, es decir, poseerá fines, objetivos o propósitos intrínsecos. "Los biólogos contemporáneos, los filósofos de la biología y los que trabajan en el campo de la 'vida artificial'", escribe, "todavía no han dado una explicación satisfactoria de lo que significa estar vivo, y yo defiendo la opinión de que Aristóteles puede ayudarnos a llenar este vacío..... Aristóteles no consideraba que la vida y la teleología fueran coextensivas por mera casualidad, sino que definía la vida en términos teleológicos, sosteniendo que la teleología es esencial para la vida de los seres vivos".[2]

El origen de la autorreproducción es un segundo problema clave. El distinguido filósofo John Haldane señala que las teorías sobre el origen de la vida "no proporcionan una explicación suficiente, ya que presuponen la existencia en una fase temprana de la autorreproducción, y no se ha demostrado que ésta pueda surgir por medios naturales a partir de una base material".[3]

David Conway resume estos dos dilemas filosóficos al responder a la afirmación de David Hume de que el orden del universo que sustenta la vida no fue diseñado por ninguna forma de inteligencia. El primer desafío consiste en dar una explicación materialista a "la aparición de la materia viva a partir de la materia inerte". Al estar viva, la materia viva posee una organización teleológica que está totalmente ausente de todo lo que la precedió". El segundo reto es producir una explicación igualmente materialista para "la aparición, a partir de las primeras formas de vida que eran incapaces de reproducirse, de formas de vida con capacidad para reproducirse. Sin la existencia de tal capacidad, no habría sido posible que surgieran diferentes especies a través de la mutación aleatoria y la selección natural. En consecuencia, dicho mecanismo no puede invocarse en ninguna explicación de cómo las formas de vida con esta capacidad 'evolucionaron' por primera vez a partir de las que carecían de ella." Conway concluye que estos fenómenos biológicos "nos dan motivos

para dudar de que sea posible explicar las formas de vida existentes en términos puramente materialistas y sin recurrir al diseño".[4]

UN PROFUNDO RETO CONCEPTUAL

Una tercera dimensión filosófica del origen de la vida está relacionada con el origen de la codificación y el procesamiento de la información que son fundamentales para todas las formas de vida. El matemático David Berlinski lo describe muy bien al señalar que existe un rico drama narrativo en torno a nuestra comprensión actual de la célula.

El mensaje genético en el ADN se duplica en la replicación y luego se copia del ADN al ARN en la transcripción. A continuación se produce la traducción, por la que el mensaje del ARN se transmite a los aminoácidos y, por último, los aminoácidos se ensamblan en proteínas. El código genético universal coordina las dos estructuras fundamentales de la célula: la gestión de la información y la actividad química.

La notable naturaleza de este fenómeno se hace evidente cuando destacamos la palabra *código.* Berlinski escribe:

Por sí mismo, un código es suficientemente familiar, un mapeo arbitrario o un sistema de enlaces entre dos objetos combinatorios discretos. El código Morse, por poner un ejemplo familiar, coordina guiones y puntos con letras del alfabeto. Señalar que los códigos son arbitrarios es señalar la distinción entre un código y una conexión puramente física entre dos objetos. Observar que los códigos encarnan mapeados es integrar el concepto de código en el lenguaje matemático. Señalar que los códigos reflejan un vínculo de algún tipo es devolver el concepto de código a sus usos humanos.

Esto a su vez nos lleva a la gran pregunta: "¿Pueden explicarse los orígenes de un sistema de química codificada sin recurrir a los hechos que invocamos para explicar los códigos y los lenguajes, los sistemas de comunicación y la influencia de las palabras en el mundo de la materia? "[5]

Carl Woese, líder en estudios sobre el origen de la vida, llama la atención sobre la naturaleza filosóficamente desconcertante de este fenómeno. Escribe en la revista *RNA*: "Las facetas codificadora, mecanicista y evolutiva del problema se convirtieron en cuestiones separadas. La idea de que la expresión génica, al igual que la

replicación génica, estaba sustentada por algún principio físico fundamental había desaparecido". No sólo no existe un principio físico subyacente, sino que la propia existencia de un código es un misterio. "Las reglas de codificación (el diccionario de asignación de codones) son conocidas. Sin embargo, no proporcionan ninguna pista sobre por qué existe el código y por qué el mecanismo de traducción es el que es". Admite con franqueza que no sabemos nada sobre el origen de dicho sistema. "Los orígenes de la traducción, es decir, antes de que se convirtiera en un verdadero mecanismo de descodificación, se pierden por ahora en la penumbra del pasado, y no deseo dedicarme aquí a especulaciones alambicadas sobre los procesos de polimerización que pudieron precederla y darle origen, ni especular sobre los orígenes del ARNt, los sistemas de carga del ARNt o el código genético".[6]

Paul Davies destaca el mismo problema. Observa que la mayoría de las teorías de la biogénesis se han centrado en la química de la vida, pero "la vida es algo más que reacciones químicas complejas. La célula es también un sistema de almacenamiento, tratamiento y replicación de información. Necesitamos explicar el origen de esta información y la forma en que la maquinaria de procesamiento de la información llegó a existir". Subraya el hecho de que un gen no es más que un conjunto de instrucciones codificadas con una receta precisa para fabricar proteínas. Lo más importante es que estas instrucciones genéticas no son el tipo de información que se encuentra en la termodinámica y la mecánica estadística, sino que constituyen información semántica. En otras palabras, tienen un significado específico. Estas instrucciones sólo pueden ser eficaces en un entorno molecular capaz de interpretar el significado del código genético. La cuestión del origen se plantea en este punto. "El problema de cómo puede surgir espontáneamente información significativa o semántica a partir de una colección de moléculas sin sentido sometidas a fuerzas ciegas y sin propósito plantea un profundo desafío conceptual".[7]

A TRAVÉS DE UN CRISTAL OSCURO

Es cierto que los protobiólogos tienen teorías sobre la evolución de la primera materia viva, pero se enfrentan a una categoría diferente de problemas. Ellos se ocupan de la interacción de sustancias químicas, mientras que nuestras preguntas tienen que ver con cómo algo puede tener un propósito intrínseco y cómo la materia puede gestionarse mediante el procesamiento de símbolos. Pero incluso a su propio

nivel, los protobiólogos están todavía muy lejos de cualquier conclusión definitiva. Así lo ponen de manifiesto dos destacados investigadores del origen de la vida.

Andy Knoll, profesor de biología en Harvard y autor de *Life on a Young Planet: The First Three Billion Years of Life,* señala:

Si intentamos resumirlo diciendo lo que, a fin de cuentas, sabemos sobre la historia profunda de la vida en la Tierra, sobre su origen, sobre sus etapas formativas que dieron lugar a la biología que vemos hoy a nuestro alrededor, creo que tenemos que admitir que estamos mirando a través de un cristal oscuro. No sabemos cómo empezó la vida en este planeta. No sabemos exactamente cuándo empezó, no sabemos en qué circunstancias.[8]

Antonio Lazcano, presidente de la Sociedad Internacional para el Estudio del Origen de la Vida, informa: "Una característica de la vida, sin embargo, sigue siendo cierta: La vida no podría haber evolucionado sin un mecanismo genético capaz de almacenar, replicar y transmitir a su progenie información que puede cambiar con el tiempo .... Precisamente cómo evolucionó la primera maquinaria genética también sigue siendo una cuestión sin resolver". De hecho, afirma, "es posible que nunca se conozca la vía exacta del origen de la vida".[9]

En cuanto al origen de la reproducción, John Maddox, editor emérito de *Nature,* escribe: "La cuestión primordial es cuándo (y luego cómo) evolucionó la propia reproducción sexual. A pesar de décadas de especulación, no lo sabemos "[10.] Por último, el científico Gerald Schroeder señala que la existencia de condiciones favorables para la vida sigue sin explicar cómo se originó la vida. La vida sólo pudo sobrevivir gracias a las condiciones favorables de nuestro planeta. Pero no existe ninguna ley de la naturaleza que ordene a la materia producir entidades autorreplicantes con un fin determinado.

¿Cómo explicar el origen de la vida? El fisiólogo George Wald, ganador del Premio Nobel, afirmó en una ocasión que "elegimos creer lo imposible: que la vida surgió espontáneamente por azar". En años posteriores, llegó a la conclusión de que una mente preexistente, que él postula como matriz de la realidad física, compuso un universo físico que engendra vida:

¿Cómo es posible que, con tantas otras opciones aparentes, nos

encontremos en un universo que posee justo ese peculiar nexo de propiedades que engendra la vida? Últimamente se me ha ocurrido -debo confesar que al principio chocó un poco a mi sensibilidad científica- que ambas cuestiones podrían ser congruentes en cierta medida. Esto es con la suposición de que la mente, en lugar de surgir como una consecuencia tardía en la evolución de la vida, ha existido siempre como la matriz, la fuente y la condición de la realidad física, que la materia de la que se construye la realidad física es la materia de la mente. Es la mente la que ha compuesto un universo físico que engendra vida y, por lo tanto, acaba evolucionando hacia criaturas que conocen y crean: criaturas creadoras de ciencia, arte y tecnología[11].

Esta es también mi conclusión. La única explicación satisfactoria para el origen de la vida "autodirigida y autorreplicante" que vemos en la Tierra es una Mente infinitamente inteligente.

¿ALGO SURGIÓ DE LA NADA?

En una escena tardía de la película *Sonrisas y lágrimas*, María, interpretada por Julie Andrews, y el capitán von Trapp, interpretado por Christopher Plummer, se confiesan finalmente su amor. Cada uno parece sorprendido de ser amado por el otro, y se preguntan juntos cómo pudo surgir su amor. Pero están seguros de que ha surgido de algún sitio. Con letra de Richard Rodgers, cantan:

Nada viene de la nada,
Nada podría hacerlo.[1]

Pero, ¿es eso cierto? ¿O puede surgir algo de la nada? ¿Y cómo afecta esta pregunta a nuestra comprensión de cómo surgió el universo?

Este es el objeto de la disciplina científica de la cosmología y del argumento cosmológico en filosofía. *En La presunción del ateísmo,* definí el argumento cosmológico como aquel que parte de la afirmación de que existe un universo. Por universo me refería a uno o más seres cuya existencia ha sido causada por algún otro ser (o que podrían ser las causas de la existencia de otros seres).

EL UNIVERSO ÚLTIMO

En La presunción del ateísmo y otros escritos ateos, argumenté que debemos tomar el universo mismo y sus leyes más fundamentales como algo último. Todo sistema de explicación debe comenzar en alguna parte, y este punto de partida en sí no puede ser explicado por el sistema. Así que, inevitablemente, todos esos sistemas incluyen al menos algunos fundamentos que no se explican por sí mismos. Se trata de una consecuencia derivada de la naturaleza esencial de las explicaciones de por qué algo que de hecho es el caso, es el caso.

Supongamos, por ejemplo, que nos damos cuenta de que la nueva pintura blanca sobre nuestra cocina de gas se ha vuelto marrón sucio. Investigamos. Descubrimos que eso es lo que ocurre siempre con ese tipo de cocina y ese tipo de pintura. Al pasar a una segunda fase, nos enteramos de que este fenómeno se explica por ciertas regularidades más amplias y profundas de la combinación química: el azufre de los

gases forma un compuesto con algo de la pintura, y eso es lo que cambia su color. Yendo aún más lejos, se nos lleva a ver la suciedad de nuestra cocina como una de las innumerables consecuencias de la verdad de una teoría atómico-molecular de la estructura de la materia que lo abarca todo. Y así sucesivamente. En cada etapa, la explicación tiene que asumir algunas cosas como hechos brutos; así es como son las cosas.

Al debatir con quienes creían en Dios, demostré que se enfrentaban a esta misma inevitabilidad. Sea lo que sea lo que los teístas piensen explicar por referencia a la existencia y naturaleza de su Dios, no pueden evitar tomar ese hecho como último y más allá de toda explicación. Y no he visto cómo algo dentro de nuestro universo puede ser conocido o razonablemente conjeturado para apuntar a alguna realidad trascendente detrás, por encima o más allá. Entonces, ¿por qué no tomar el universo y sus características más fundamentales como el hecho último?

Ahora bien, la mayoría de mis debates anteriores se desarrollaron independientemente de los avances de la cosmología moderna. De hecho, mis dos principales libros antiteológicos se escribieron mucho antes del desarrollo de la cosmología del big-bang o de la introducción del argumento del ajuste fino a partir de las constantes físicas. Pero desde principios de la década de 1980, había empezado a reconsiderarlo. En aquel momento confesé que los ateos tenían que sentirse avergonzados por el consenso cosmológico contemporáneo, pues parecía que los cosmólogos estaban aportando una prueba científica de lo que Santo Tomás de Aquino sostenía que no podía demostrarse filosóficamente; a saber, que el universo tuvo un principio.

AL PRINCIPIO

Cuando conocí la teoría del big-bang como ateo, me pareció que marcaba una gran diferencia porque sugería que el universo tuvo un principio y que la primera frase del Génesis ("En el principio, Dios creó los cielos y la tierra") estaba relacionada con un acontecimiento del universo. Mientras se pudiera pensar que el universo no sólo no tenía fin, sino que tampoco tenía principio, seguiría siendo fácil considerar su existencia (y sus características más fundamentales) como hechos brutos. Y si no hubiera ninguna razón para pensar que el universo tuvo un principio, no habría necesidad de postular algo más

que lo produjera todo.

Pero la teoría del Big Bang cambió todo eso. Si el universo tuvo un principio, se hizo totalmente sensato, casi inevitable, preguntarse qué produjo ese principio. Esto alteró radicalmente la situación.

Al mismo tiempo, predije que los ateos estaban obligados a considerar que la cosmología del big-bang requería una explicación física, una explicación que, admitámoslo, puede ser inaccesible para los seres humanos para siempre. Pero admití que los creyentes podrían, de forma igualmente razonable, acoger la cosmología del big-bang como algo que tiende a confirmar su creencia previa de que "en el principio" el universo fue creado por Dios.

Los cosmólogos modernos parecían tan preocupados como los ateos por las posibles implicaciones teológicas de su trabajo. En consecuencia, idearon influyentes vías de escape que trataban de preservar el statu quo no teísta. Entre estas vías se encuentran la idea del multiverso, numerosos universos generados por interminables fluctuaciones del vacío, y la noción de Stephen Hawking de un universo autocontenido.

HASTA QUE LLEGA UN PRINCIPIO

Como ya he mencionado, la alternativa del multiverso no me pareció muy útil. La postulación de universos múltiples, sostenía, es una alternativa verdaderamente desesperada. Si la existencia de un universo requiere una explicación, los universos múltiples requieren una explicación mucho mayor: el problema se multiplica por el factor de cualquiera que sea el número total de universos. Se parece un poco al caso de un escolar cuyo profesor no se cree que su perro se comió sus deberes, así que sustituye la primera versión por la historia de que una jauría de perros -demasiados para contarlos- se comió sus deberes.

Stephen Hawking adoptó un enfoque diferente en su libro *Breve historia del tiempo*. Escribió: "Mientras el universo tuviera un principio, podríamos suponer que tuvo un creador. Pero si el universo es realmente autocontenido, sin límites ni bordes, no tendría ni principio ni fin, simplemente sería. ¿Qué lugar hay, entonces, para un creador? "[2] En la reseña del libro cuando salió a la venta, señalé que la sugerencia encarnada en esa pregunta retórica final no podía sino atraer a los impíos. Sin embargo, por muy simpática que sea esa conclusión, añadí, cualquiera que no sea un físico teórico se verá tentado a responder, como algún personaje de Broadway de Damon

Runyon: "Si el big bang no fue un principio, al menos servirá hasta que aparezca un principio "[3]. El propio Hawking debe de simpatizar al menos con esa respuesta, ya que dijo: "Un universo en expansión no excluye la existencia de un creador, pero sí pone límites al momento en que podría haber llevado a cabo su trabajo".

Hawking también había dicho: "Se puede decir que el tiempo tuvo un comienzo en el big bang, en el sentido de que los tiempos anteriores sencillamente no estarían definidos".[4] De este debate saqué la conclusión de que, aunque se estuviera de acuerdo en que el universo tal y como lo conocemos comenzó con el big bang, la física debe seguir siendo radicalmente agnóstica: es físicamente imposible descubrir qué causó ese big bang, si es que causó algo.

No cabe duda de que la revelación de un universo en flujo, en contraposición a una entidad estática eternamente inerte, marcó la diferencia en el debate. Pero la moraleja de la historia era que, en última instancia, lo que estaba en juego era más filosófico que científico. Y esto me llevó de nuevo al argumento cosmológico.

ALGO DEMASIADO GRANDE PARA QUE LA CIENCIA LO EXPLIQUE

El principal crítico filosófico del argumento cosmológico de la existencia de Dios fue David Hume. Aunque yo había respaldado los argumentos de Hume en mis libros anteriores, había empezado a expresar mis recelos acerca de su metodología. Por ejemplo, había señalado en un ensayo, en un homenaje al filósofo Terence Penelhum, que ciertas presuposiciones del pensamiento de Hume daban lugar a errores cruciales. Esto incluía su tesis de que lo que llamamos "causas" no son más que una cuestión de asociaciones de ideas o de falta de tales asociaciones. Dije que el origen -o al menos la validación- de nuestros conceptos causales, los fundamentos en los que debe basarse nuestro conocimiento causal, residen en nuestra abundante y siempre repetida experiencia de actividad como criaturas de carne y hueso que operan en un mundo independiente de la mente (experiencia, es decir, de intentar empujar o tirar de las cosas y de conseguir empujar o tirar de algunas pero no de otras; experiencia de preguntarnos "qué ocurriría si", de experimentar y, por tanto, de descubrir mediante el experimento "qué ocurre cuando"). Es como agentes que adquirimos, aplicamos y validamos la idea de causa y efecto y su noción componente de lo que es necesario y lo que es imposible. Llegué a la

conclusión de que una historia puramente humeana no podría abarcar los significados establecidos de "causa" y de "ley de la naturaleza".[5]

Pero en *El redescubrimiento de la sabiduría*, de David Conway, y en la edición de 2004 de *La existencia de Dios*, de Richard Swinburne, encontré respuestas especialmente eficaces a la crítica humeana (y kantiana) del argumento cosmológico. Conway aborda sistemáticamente cada una de las objeciones de Hume. Por ejemplo, Hume sostenía que no hay causa de la existencia de ninguna serie de seres físicos más allá de la suma de cada miembro de la serie. Si hay una serie sin principio de seres existentes no necesarios, entonces ésta es una causa suficiente para el universo en su conjunto. Conway rechazó esta objeción basándose en que "las explicaciones causales de las partes de un todo en términos de otras partes no pueden sumarse a una explicación causal del todo, si los elementos mencionados como causas son elementos cuya propia existencia necesita una explicación causal".[6] Así, por ejemplo, consideremos un virus informático capaz de replicarse a sí mismo en ordenadores conectados en red. El hecho de que un millón de ordenadores hayan sido infectados por el virus no explica por sí mismo la existencia del virus autorreplicante.

Sobre el mismo argumento humeano, Swinburne dijo:

Toda la serie infinita no tendrá explicación alguna, pues no habrá causas de los miembros de la serie que se encuentren fuera de ella. En ese caso, la existencia del universo a lo largo de un tiempo infinito será un hecho bruto inexplicable. Habrá una explicación (en términos de leyes) de por qué, una vez existente, sigue existiendo. Pero lo que será inexplicable es su existencia a lo largo del tiempo infinito. La existencia de un universo físico complejo a lo largo de un tiempo finito o infinito es algo "demasiado grande" para que la ciencia pueda explicarlo.[7]

LA NECESIDAD DE UN FACTOR CREATIVO

Una vez superada la crítica humeana, es posible aplicar el argumento cosmológico en el contexto de la cosmología moderna. Swinburne sostiene que sólo podemos explicar los estados de cosas en función de otros estados de cosas. Las leyes por sí solas no pueden explicar estos estados. "Necesitamos tanto estados de cosas como leyes para explicar las cosas", escribe. "Y si no los tenemos para el comienzo del universo,

porque no hay estados anteriores, entonces no podemos explicar el comienzo del universo".[8] Si ha de haber una ley plausible para explicar el comienzo del universo, entonces tendría que decir algo como "el espacio vacío necesariamente da lugar a la materia-energía". Aquí el "espacio vacío" no es nada, sino un "particular identificable", un algo que ya está ahí. Esta dependencia de las leyes para que el universo parta del "espacio vacío" también plantea la cuestión de por qué la materia-energía se produjo en el momento t_0 y no en otro momento.

El filósofo de la ciencia John Leslie ha demostrado que ninguna de las especulaciones cosmológicas de moda en la actualidad excluye la posibilidad de un Creador. Varios cosmólogos han especulado con que el universo surgió de la "nada". Edward Tryon, en 1973, había teorizado que el universo era una fluctuación en el vacío de un espacio mayor. Sostuvo que la energía total del universo era cero porque la energía de enlace gravitatorio del universo aparece como una cantidad negativa en las ecuaciones de los físicos. Con otro enfoque, Jim Hartle, Stephen Hawking y Alex Vilenkin han especulado con la posibilidad de que el universo fluctúe cuánticamente hasta existir "de la nada". La "nada" es, en algunos casos, una espuma caótica de espacio-tiempo con una densidad de energía fantásticamente alta. Otra sugerencia (de Hawking) es que "el tiempo se vuelve cada vez más espacial en momentos cada vez más tempranos del big bang".

Leslie no cree que estas especulaciones sean relevantes porque, dice:

No importa cómo se describa el universo -como si hubiera existido siempre, o como si se hubiera originado en un punto fuera del espacio-tiempo o en el espacio pero no en el tiempo, o como si hubiera empezado de forma tan confusa que no hubiera un punto definido en el que hubiera empezado, o como si tuviera una energía total que es cero-, las personas que ven un problema en la mera existencia de Algo en lugar de Nada estarán poco inclinadas a aceptar que el problema se ha resuelto.[9]

Si tuviéramos una ecuación que detallara la probabilidad de que algo emergiera del vacío, aún tendríamos que preguntarnos por qué se aplica esa ecuación. De hecho, Hawking había señalado la necesidad de un factor creativo que insuflara fuego a las ecuaciones.

En una entrevista concedida poco después de la publicación de

Breve historia del tiempo, Hawking reconoció que su modelo no tenía ninguna relación con la existencia de Dios. Al decir que las leyes de la física determinaron cómo empezó el universo, sólo estamos diciendo que Dios no eligió "poner en marcha el universo de alguna manera arbitraria que no pudiéramos entender. No dice nada sobre si Dios existe o no, sólo que no es arbitrario".[10]

UN BUEN ARGUMENTO C-INDUCTIVO

El viejo intento de explicar el universo por referencia a una serie infinita de causas se ha refundido en el lenguaje de la cosmología moderna. Pero John Leslie lo considera insatisfactorio. Algunos afirman que la existencia del universo en un momento dado puede explicarse por el hecho de que existió en un momento anterior, y así sucesivamente, ad infinitum. También hay físicos que creen que el universo existió a lo largo de un tiempo infinito, ya sea a través de una serie infinita de big-bangs y crujidos o como parte de una realidad en eterna expansión que produce nuevos universos big-bang. Otros afirman que el universo existió a partir de un pasado finito según una forma de medirlo, pero a lo largo de un tiempo infinito según otra medida.

En respuesta a estos planteamientos, Leslie afirma que "la existencia incluso de una serie infinita de acontecimientos pasados no podría hacerse autoexplicativa mediante la explicación de cada uno de ellos por uno anterior". Si existe una serie infinita de libros sobre geometría que deben su modelo a la copia de libros anteriores, seguimos sin tener una respuesta adecuada a por qué el libro es como es (por ejemplo, trata de geometría) o por qué existe un libro en absoluto. Toda la serie necesita una explicación. "Piense en una máquina del tiempo", escribe, "que viaja al pasado de modo que nadie tiene por qué haberla diseñado y fabricado. Su existencia forma un bucle temporal autoexplicativo. Incluso si el viaje en el tiempo tuviera sentido, esto sería sin duda un sinsentido".[11]

Richard Swinburne resume su exposición del argumento cosmológico diciendo: "Hay bastantes posibilidades de que, si existe un Dios, haga algo con la finitud y complejidad de un universo. Es muy improbable que un universo exista sin causa, pero es más probable que Dios exista sin causa. De ahí que el argumento de la existencia del universo a la existencia de Dios sea un buen argumento C-inductivo".[12] En una reciente discusión con Swinburne, señalé que su

versión del argumento cosmológico parece correcta en un aspecto fundamental. Puede que haya que modificar algunas de sus características, pero el universo es algo que pide una explicación. El argumento cosmológico de Richard Swinburne ofrece una explicación muy prometedora, probablemente la finalmente correcta.

ENCONTRAR ESPACIO PARA DIOS

Es la materia de Shakespeare. En el primer acto de *Macbeth*, una de las obras más famosas de Shakespeare, Macbeth y Banquo, dos generales del ejército del rey, se encuentran con un trío de brujas. Las brujas les hablan y desaparecen.

Un asombrado Banquo dice: "La tierra tiene burbujas, como las tiene el agua, y éstas son de ellas. ¿Adónde han desaparecido?"

"Al aire", responde Macbeth. "Y lo que parecía corporal se fundió como el aliento en el viento".

Es teatro entretenido y buena literatura. Pero aunque la idea de una persona que puede fundirse "como el aliento en el viento" rara vez supone un problema para los aficionados al teatro y la literatura, en el pasado ha supuesto todo un obstáculo para este filósofo que busca "seguir la evidencia dondequiera que conduzca".

NO HAY NADIE

En *Dios y la filosofía* y publicaciones posteriores, argumenté que el concepto de Dios no era coherente porque presuponía la idea de un Espíritu omnipresente incorpóreo. Mi razonamiento era bastante sencillo. Tal como la entendemos en el sentido corriente y en el uso correspondiente, una persona es una criatura de carne y hueso. En este sentido, la expresión "persona sin cuerpo" parecía un sinsentido, como la pequeña rima atribuida a Hughes Mearns:

Mientras subía la escalera
Conocí a un hombre que no estaba allí.
Hoy no ha vuelto a aparecer.
Cómo me gustaría que se fuera.

Decir "persona sin cuerpo" es muy parecido a decir "alguien que no está ahí". Si queremos hablar de "persona sin cuerpo", tendremos que proporcionar algún medio apropiado para identificar y reidentificar a la persona en algún nuevo sentido de la palabra "persona".

Filósofos posteriores como Peter Strawson y Bede Rundle han seguido desarrollando esta crítica. Más recientemente, encontramos

una versión de este argumento en la obra de John Gaskin, profesor de filosofía y miembro del Trinity College de Dublín. Escribe: "Por tanto, la ausencia de un cuerpo no es sólo un motivo de hecho para dudar de la existencia de una persona (¡no hay nadie allí!). También es motivo para dudar de que una entidad sin cuerpo pueda ser un agente".[1]

Aunque formidable, esta crítica ha sido abordada con credibilidad por los teístas. Desde las décadas de 1980 y 1990 se ha producido un renacimiento del teísmo entre los filósofos analíticos. Muchos de estos pensadores han realizado amplios estudios sobre los atributos tradicionalmente atribuidos a Dios y sobre conceptos como la eternidad. Dos de estos pensadores, Thomas Tracy y Brian Leftow, han respondido sistemáticamente al reto de defender la coherencia de la idea de un "Espíritu incorpóreo omnipresente". Mientras que Tracy aborda la cuestión de cómo puede identificarse a un agente sin cuerpo, Leftow intenta demostrar tanto por qué un ser divino debe estar fuera del espacio y del tiempo como de qué modo un ser sin cuerpo puede actuar en el universo.

LA PERFECCIÓN DE LA AGENCIA

En sus libros *God, Action and Embodiment* y *The God Who Acts,* Tracy ha respondido ampliamente a mis preguntas sobre cómo es posible que exista una persona sin cuerpo y cómo podría identificarse a esa persona. Tracy considera que las personas (humanas y divinas) son agentes que pueden actuar intencionadamente. Ve a la persona humana como un organismo agente, un cuerpo capaz de actuar intencionadamente. Pero aunque todos los agentes corporales (como las personas humanas) deben ser unidades psicofísicas (y no mentes más cuerpos), no todos los agentes tienen por qué ser corporales. Ningún argumento antidualista muestra que un cuerpo sea una condición necesaria para ser un agente, ya que la condición para ser un agente es simplemente ser capaz de acción intencional. Dios es un agente, señala, cuya actividad es una acción intencional. Hablar de Dios como ser personal es hablar de él como agente de acciones intencionales. Los poderes de acción de Dios son únicos, y las acciones atribuidas a Dios no pueden, en principio, atribuirse a otros agentes. Por ejemplo, Dios, a través de su agencia intencional, es el agente que trae a la existencia a todos los demás seres.

Tracy observa que Dios puede identificarse por el modo único en que actúa. "Si concebimos a Dios como la perfección de la agencia,

entonces diremos que Dios es un agente radicalmente autocreativo cuya vida muestra una perfecta unidad de intención y que es el creador omnipotente de todas las cosas". Decir que Dios es amoroso es decir que Dios ama de modos concretos, mostrados en sus acciones, y estas acciones representan su identidad como agente. Pero Dios es un agente cuyo modo de vida y poderes de acción son fundamentalmente diferentes de los nuestros. Puesto que "el alcance y el contenido de la acción de Dios son únicos, también lo será el carácter de su amor, paciencia o sabiduría "[2]. Esta comprensión de las acciones divinas puede ayudar a dar contenido a nuestras descripciones de Dios como amoroso o sabio, pero aún así tenemos que admitir que nuestra comprensión es radicalmente limitada.

EL VERDADERO MOBILIARIO DEL MUNDO

Brian Leftow, actualmente catedrático Nolloth en Oxford, trata estos temas en su libro *Time and Eternity (Tiempo y eternidad)*. En mi conversación con él, Leftow señaló que la idea de que Dios está fuera del espacio y del tiempo es coherente con la teoría de la relatividad especial. "Hay muchos argumentos diferentes que se pueden dar para intentar demostrar que Dios está fuera del tiempo", señaló. "Uno que me impresiona un poco es simplemente que si te tomas la relatividad especial muy en serio, crees que todo lo que está en el tiempo está también en el espacio. Es simplemente un continuo de cuatro dimensiones. Ningún teísta ha pensado nunca que Dios esté literalmente ahí, en el espacio. Si no está en el espacio y todo lo que está en el tiempo está en el espacio, entonces no está en el tiempo. La pregunta entonces es: ¿Qué sentido puede tener que exista un ser fuera del tiempo?"

continuó Leftow:

Bueno, obviamente, muchos predicados personales no se aplicarán. No puede olvidar. Sólo puede olvidar lo que está en su pasado. No puede dejar de hacer algo. Sólo puedes dejar de hacer algo que ya está en tu pasado. Pero hay otros predicados personales que no parecen hacer una referencia esencial al tiempo: cosas como saber, que puede ser simplemente un estado disposicional sin una referencia temporal. Y me atrevería a decir que también la intención. Tener una intención puede ser un estado disposicional tal que, si ocurrieran ciertas cosas, harías algo. Así que me inclino a pensar que hay razones para pensar

que Dios está fuera del tiempo. Y también que podemos darle algún sentido que no nos lleve a un embrollo de misterios.

La otra cuestión que abordó fue cómo tiene sentido hablar de un Espíritu omnipresente que actúa en el espacio o en el mundo:

Si Dios es intemporal, entonces todo lo que hace, lo hace, por así decirlo, todo a la vez, en un solo acto. No podría hacer una cosa primero y otra después. Pero ese único acto podría tener efectos en diferentes momentos. En una sola volición puede querer que el sol salga hoy y que salga mañana, y esto tiene efectos hoy y mañana. Sin embargo, esa no es la cuestión más básica.

La pregunta más básica es: ¿cómo podría haber una conexión causal entre un ser sin espacio y sin tiempo y la totalidad del espacio-tiempo? Que eso tenga sentido depende mucho de cuál sea tu teoría de la causalidad. Si crees que el concepto de causa implica una referencia temporal esencial [es decir, que la causa está ligada al tiempo] -por ejemplo, una causa es un acontecimiento que precede a otro y tiene otras relaciones con él-, entonces eso va a quedar descartado. Pero hay análisis de la causa que no implican esa referencia temporal esencial. Yo mismo me inclino por la opinión de que el concepto de causa no tiene realmente un análisis, que no es más que un concepto primitivo y que la causalidad es en sí misma una relación primitiva. Forma parte del mobiliario real del mundo. Si el concepto de causa no tiene un análisis, entonces no hay nada que se pueda sacar de él por medio de un análisis que descarte una conexión causal primitiva entre un Dios no temporal y la totalidad del tiempo.[3]

UNA POSIBILIDAD COHERENTE

Como mínimo, los estudios de Tracy y Leftow demuestran que la idea de un Espíritu omnipresente no es intrínsecamente incoherente si vemos ese Espíritu como un agente fuera del espacio y del tiempo que ejecuta sus intenciones de forma única en el continuo espacio-temporal. La cuestión de si tal Espíritu existe, como hemos visto, está en el centro de los argumentos a favor de la existencia de Dios.

En cuanto a la validez de estos argumentos, coincido con la conclusión de Conway:

Si el razonamiento del capítulo anterior ha sido sólido, no hay buenos argumentos filosóficos para negar que Dios sea la explicación del universo y de la forma de orden que exhibe. Siendo así, no hay ninguna buena razón para que los filósofos no vuelvan una vez más a la concepción clásica de su tema, siempre que no haya mejores formas de obtener sabiduría.[4]

ABIERTO A LA OMNIPOTENCIA

La ciencia como ciencia no puede proporcionar un argumento a favor de la existencia de Dios. Pero las tres pruebas que hemos considerado en este volumen -las leyes de la naturaleza, la vida con su organización teleológica y la existencia del universo- sólo pueden explicarse a la luz de una Inteligencia que explique tanto su propia existencia como la del mundo. Tal descubrimiento de lo Divino no se produce a través de experimentos y ecuaciones, sino a través de la comprensión de las estructuras que desvelan y trazan.

Ahora bien, todo esto puede sonar abstracto e impersonal. ¿Cómo respondo yo, como persona, al descubrimiento de una Realidad última que es un Espíritu omnipresente y omnisciente? Debo decir de nuevo que el viaje hacia mi descubrimiento de lo Divino ha sido hasta ahora una peregrinación de la razón. He seguido el argumento hasta donde me ha llevado. Y me ha llevado a aceptar la existencia de un Ser autoexistente, inmutable, inmaterial, omnipotente y omnisciente.

Ciertamente, hay que afrontar la existencia del mal y del sufrimiento. Sin embargo, desde el punto de vista filosófico, se trata de una cuestión distinta de la de la existencia de Dios. A partir de la existencia de la naturaleza, llegamos al fundamento de su existencia. La naturaleza puede tener sus imperfecciones, pero esto no dice nada sobre si tuvo una Fuente última. Así pues, la existencia de Dios no depende de la existencia del mal justificado o injustificado.

En cuanto a la explicación de la presencia del mal, existen dos explicaciones alternativas para quienes aceptan la existencia de la Divinidad. La primera es la del Dios aristotélico que no interviene en el mundo. La segunda es la defensa del libre albedrío, la idea de que el mal es siempre una posibilidad si los seres humanos son realmente libres. En el marco aristotélico, una vez concluida la obra de la creación, Dios deja el universo sometido a las leyes de la naturaleza, aunque quizá a veces proporcionando un respaldo más bien distante y distanciado de los principios fundamentales de la justicia. La defensa del libre albedrío depende de la aceptación previa de un marco de revelación divina, la idea de que Dios se ha revelado a sí mismo.

ABIERTO A APRENDER MÁS

¿A dónde quiero llegar? En primer lugar, estoy totalmente abierto a

aprender más sobre la Realidad divina, especialmente a la luz de lo que sabemos sobre la historia de la naturaleza. En segundo lugar, la cuestión de si la Divinidad se ha revelado en la historia humana sigue siendo un tema válido de debate. No se pueden limitar las posibilidades de la omnipotencia salvo para producir lo lógicamente imposible. Todo lo demás está abierto a la omnipotencia.

El Apéndice B de este volumen es un relato de mi diálogo sobre este último tema con el biblista y obispo anglicano N. T. Wright, con especial referencia a la afirmación cristiana de que Dios se hizo hombre en la persona de Jesucristo. Como he dicho más de una vez, ninguna otra religión disfruta de algo parecido a la combinación de una figura carismática como Jesús y un intelectual de primera clase como San Pablo. Si se quiere omnipotencia para fundar una religión, ¡me parece que ésta es la mejor!

DISPUESTOS A CONECTAR

Quiero volver ahora a la parábola con la que empecé esta parte. Hablábamos del teléfono por satélite descubierto por la tribu isleña y de los intentos de explicar su naturaleza. La parábola terminaba con el sabio de la tribu ridiculizado e ignorado por los científicos.

Pero imaginemos que termina de otra manera. Los científicos adoptan como hipótesis de trabajo la sugerencia del sabio de que el teléfono es un medio de contacto con otros humanos. Tras un estudio más detallado, confirman la conclusión de que el teléfono está conectado a una red que transmite las voces de personas reales. Ahora aceptan la teoría de que existen seres inteligentes "ahí fuera".

Algunos de los científicos más intrépidos van incluso más lejos. Trabajan para descifrar los sonidos que oyen por teléfono. Reconocen patrones y ritmos que les permiten entender lo que se dice. Todo su mundo cambia. Saben que no están solos. Y llega un momento en que establecen contacto.

La analogía es fácil de aplicar. El descubrimiento de fenómenos como las leyes de la naturaleza -la red de comunicaciones de la parábola- ha llevado a científicos, filósofos y otros a aceptar la existencia de una Mente infinitamente inteligente. Algunos afirman haber entrado en contacto con esa Mente. Yo todavía no. Pero, ¿quién sabe lo que podría ocurrir a continuación?

Algún día puede que oiga una Voz que me diga: "¿Puedes oírme ahora?".

ANEXOS

En este libro he expuesto los argumentos que me llevaron a cambiar de opinión sobre la existencia de Dios. Como he señalado antes, *El redescubrimiento de la sabiduría*, de David Conway, desempeñó un papel importante en ese cambio. Otro libro que he recomendado en otros foros es *La maravilla del mundo*, de Roy Abraham Varghese. En mi nueva introducción a *Dios y la filosofía* dije que cualquier sucesor de *Dios y la filosofía* "tendría que tener en cuenta" *La maravilla del mundo,* "que proporciona un argumento extremadamente extenso del argumento inductivo del orden de la naturaleza." Puesto que Varghese ha colaborado conmigo en la elaboración del presente libro, le he pedido que complemente mis reflexiones con un análisis y una valoración de los argumentos de la actual generación de ateos. Su artículo, titulado "El 'nuevo ateísmo': Una valoración crítica de Dawkins, Dennett, Wolpert, Harris y Stenger", constituye el Apéndice A.

El Apéndice B se refiere a la afirmación de que existe una autorrevelación de Dios en la historia humana en la persona de Jesucristo. Esta afirmación es defendida por uno de los principales estudiosos actuales del Nuevo Testamento, el obispo N. T. Wright. En mi opinión, las respuestas de Wright a mis anteriores críticas de la autorrevelación divina, tanto en el presente volumen como en sus libros, constituyen el argumento más poderoso a favor del cristianismo que jamás haya visto.

Incluí ambos apéndices en este libro porque son ejemplos del tipo de razonamiento que me llevó a cambiar de opinión sobre la existencia de Dios. Me pareció apropiado incluirlos en su totalidad porque son contribuciones originales que hacen avanzar el debate de forma significativa, al tiempo que ofrecen a los lectores una idea de la dirección de mi continuo viaje. Junto con la Parte II, "Mi descubrimiento de lo divino", constituyen un todo orgánico que ofrece una nueva y poderosa visión de la filosofía de la religión.

ANEXO A

El "nuevo ateísmo": Una valoración crítica de Dawkins, Dennett, Wolpert, Harris y Stenger
Roy Abraham Varghese

En la base del "nuevo ateísmo" está la creencia de que no hay Dios, ni una Fuente eterna e infinita de todo lo que existe. Esta es la creencia clave que debe establecerse para que la mayoría de los demás argumentos funcionen. Sostengo aquí que los "nuevos ateos", Richard Dawkins, Daniel Dennett, Lewis Wolpert, Sam Harris y Victor Stenger, no sólo no defienden esta creencia, sino que ignoran los fenómenos que son particularmente relevantes para la cuestión de si Dios existe.

Tal y como yo lo veo, hay cinco fenómenos evidentes en nuestra experiencia inmediata que sólo pueden explicarse en términos de la existencia de Dios. En primer lugar, la racionalidad implícita en toda nuestra experiencia del mundo físico; en segundo lugar, la vida, la capacidad de actuar de forma autónoma; en tercer lugar, la conciencia, la capacidad de ser consciente; en cuarto lugar, el pensamiento conceptual, el poder de articular y comprender símbolos significativos como los que están incorporados en el lenguaje; y, en quinto lugar, el yo humano, el "centro" de la conciencia, el pensamiento y la acción.

Hay que decir tres cosas sobre estos fenómenos y su aplicación a la existencia de Dios. En primer lugar, estamos acostumbrados a oír hablar de argumentos y pruebas de la existencia de Dios. En mi opinión, esos argumentos son útiles para articular ciertas ideas fundamentales, pero no pueden considerarse "pruebas" cuya validez formal determine si existe Dios. Más bien, cada uno de los cinco fenómenos aducidos aquí presupone, a su manera, la existencia de una Mente infinita y eterna. Dios es la condición que subyace a todo lo que es evidente en nuestra experiencia. En segundo lugar, como debería ser obvio por el punto anterior, no estamos hablando de probabilidades e hipótesis, sino de encuentros con realidades fundamentales que no pueden ser negadas sin autocontradicción. En otras palabras, no aplicamos teoremas de probabilidad a determinados conjuntos de datos, sino que consideramos la cuestión mucho más

básica de cómo es posible evaluar los datos en absoluto. Del mismo modo, no se trata de deducir a Dios de la existencia de ciertos fenómenos complejos. Más bien, la existencia de Dios se presupone en todos los fenómenos. En tercer lugar, los ateos, nuevos y viejos, se han quejado de que no hay pruebas de la existencia de Dios, y algunos teístas han respondido que nuestro libre albedrío sólo puede preservarse si esas pruebas no son coercitivas. El planteamiento adoptado aquí es que tenemos todas las pruebas que necesitamos en nuestra experiencia inmediata y que sólo un rechazo deliberado a "mirar" es responsable del ateísmo de cualquier variedad.

Al considerar nuestra experiencia inmediata, hagamos un experimento mental. Piensa por un momento en una mesa de mármol que tienes delante. ¿Cree que, en un billón de años o en un tiempo infinito, esta mesa podría, de repente o poco a poco, ser consciente de su entorno, de su identidad, como lo es usted? Es sencillamente inconcebible que eso suceda o pueda suceder. Y lo mismo ocurre con cualquier tipo de materia. Una vez que comprendes la naturaleza de la materia, de la masa-energía, te das cuenta de que, por su propia naturaleza, nunca podría llegar a ser "consciente", nunca podría "pensar", nunca podría decir "yo". Pero la posición atea es que, en algún momento de la historia del universo, tuvo lugar lo imposible y lo inconcebible. La materia indiferenciada (aquí incluimos la energía), en algún momento, se convirtió en "viva", luego en consciente, luego en conceptualmente competente, luego en un "yo". Pero volviendo a nuestra mesa, vemos por qué esto es simplemente risible. La mesa no tiene ninguna de las propiedades de ser consciente y, dado un tiempo infinito, no puede "adquirir" tales propiedades. Incluso si uno se adhiere a algún escenario descabellado del origen de la vida, uno tendría que despedirse de sus sentidos para sugerir que, dadas ciertas condiciones, un pedazo de mármol podría producir conceptos. Y, a nivel subatómico, lo que vale para la mesa vale para el resto de la materia del universo.

En los últimos trescientos años, la ciencia empírica ha descubierto muchísimos más datos sobre el mundo físico de los que jamás hubieran podido imaginar nuestros antepasados. Esto incluye una comprensión exhaustiva de las redes genéticas y neuronales que subyacen a la vida, la conciencia, el pensamiento y el yo. Pero más allá de decir que estos cuatro fenómenos funcionan con una infraestructura física que se comprende mejor que nunca, la ciencia no puede decir nada sobre la naturaleza o el origen de los fenómenos en

sí. Aunque algunos científicos han intentado explicarlos como manifestaciones de la materia, no hay forma posible de demostrar que mi comprensión de esta frase no sea más que una transacción neuronal específica. Es cierto que hay transacciones neuronales que acompañan a mis pensamientos, y la neurociencia moderna ha identificado las regiones del cerebro que soportan distintos tipos de actividad mental. Pero decir que un pensamiento determinado es un conjunto específico de transacciones neuronales es tan inane como sugerir que la idea de justicia no es más que ciertas marcas de tinta sobre el papel. Es incoherente, pues, sugerir que la conciencia y el pensamiento son simple y únicamente transacciones físicas.

Dada la limitación de espacio aquí, presento una visión extremadamente condensada de los cinco fenómenos fundamentales que subyacen a nuestra experiencia del mundo y que no pueden explicarse en el marco del "nuevo ateísmo". Encontrará un estudio más detallado en mi libro de próxima aparición *El eslabón perdido.*

RACIONALIDAD

Dawkins y los demás preguntan: "¿Quién creó a Dios?". Ahora bien, está claro que teístas y ateos pueden estar de acuerdo en una cosa: si algo existe, tiene que haber algo que le preceda y que siempre haya existido. ¿Cómo surgió esta realidad eternamente existente? La respuesta es que nunca existió. Siempre ha existido. Elige: Dios o el universo. Algo siempre existió.

Es precisamente en este punto donde el tema de la racionalidad vuelve al primer plano. Contrariamente a las protestas de los ateos, hay una gran diferencia entre lo que afirman los teístas y los ateos sobre lo que siempre existe. Los ateos afirman que la explicación del universo es simplemente que existe eternamente, pero no podemos explicar cómo surgió este estado de cosas eternamente existente. Es inexplicable y hay que aceptarlo como tal. Los teístas, sin embargo, son inflexibles al señalar que Dios es algo que no es inexplicable en última instancia: La existencia de Dios es inexplicable para nosotros, pero no para Dios.

Podemos ver *que* la existencia eterna de Dios tiene que tener su propia lógica interna, porque sólo puede haber racionalidad en el universo si se basa en la racionalidad última. En otras palabras, hechos tan singulares como nuestra capacidad de conocer y explicar verdades, la correlación entre el funcionamiento de la naturaleza y

nuestras descripciones abstractas de ese funcionamiento (lo que el físico Eugene Wigner llamó la eficacia irracional de las matemáticas) y el papel de los códigos (sistemas de símbolos que actúan en el mundo físico), como los códigos genéticos y neuronales en los niveles más fundamentales de la vida, manifiestan por su propio ser la naturaleza fundacional y omnipresente de la racionalidad. No podemos ver en *qué* consiste esta lógica interna, aunque las ideas tradicionales sobre la naturaleza de Dios ciertamente dan algunas pistas. Por ejemplo, Eleonore Stump y Norman Kretzmann han argumentado que el atributo divino de simplicidad absoluta, cuando se comprende plenamente, ayuda a mostrar por qué Dios no puede no existir. Alvin Plantinga señala que Dios, entendido como un Ser necesario, existe en todos los mundos posibles.

Los ateos pueden responder de dos maneras: el universo podría tener una lógica interna para su existencia que no podemos ver; y/o no necesitamos creer que tiene que haber un Ser (Dios) con su propia lógica interna para existir. Sobre el primer punto, los teístas dirán que no hay tal cosa como un "universo" que exista más allá de la suma total de las cosas que lo constituyen, y sabemos de hecho que ninguna de las cosas en el universo tiene una lógica interna de existencia interminable. En cuanto a la segunda, los teístas simplemente señalan que la existencia de la racionalidad que inequívocamente experimentamos -desde las leyes de la naturaleza hasta nuestra capacidad de pensamiento racional- no puede explicarse si no tiene un fundamento último, que no puede ser otro que una Mente infinita. "El mundo es racional", señaló el gran matemático Kurt Gödel.[1] La relevancia de esta racionalidad es que "el orden del mundo refleja el orden de la mente suprema que lo gobierna".[2] La realidad de la racionalidad no puede eludirse con ninguna apelación a la selección natural. La selección natural presupone la existencia de entidades físicas que interactúan según leyes específicas y de un código que gestiona los procesos de la vida. Y hablar de selección natural es suponer que existe cierta lógica en lo que ocurre en la naturaleza (adaptación) y que somos capaces de comprender esa lógica.

Volviendo al ejemplo anterior de la mesa de mármol, estamos diciendo que la racionalidad real que subyace a nuestro pensamiento y que encontramos en nuestro estudio de un universo matemáticamente preciso no podría haber sido generada por una roca. Dios no es un hecho bruto último, sino la racionalidad última que está incrustada en todas las dimensiones del ser.

Una nueva, aunque inverosímil, vuelta de tuerca a la cuestión del origen de la realidad física es la afirmación de Daniel Dennett de que el universo "se crea a sí mismo ex nihilo, o en todo caso a partir de algo que es casi indistinguible de la nada misma". [3] Esta idea ha sido presentada con mayor claridad por otro nuevo ateo, el físico Victor Stenger, que presenta su propia solución a los orígenes del universo y las leyes de la naturaleza en *Not by Design: El origen del universo, ¿Ha encontrado la ciencia a Dios?, El cosmos comprensible* y *Dios: La hipótesis fallida.*

Entre otras cosas, Stenger ofrece una crítica novedosa de la idea de las leyes de la naturaleza y sus supuestas implicaciones. En *The Comprehensible Cosmos*, sostiene que esas supuestas leyes no son ni leyes impuestas desde arriba ni restricciones incorporadas al comportamiento de la materia. Son simplemente restricciones a la forma en que los físicos pueden formular sus enunciados matemáticos sobre las observaciones. La argumentación de Stenger se basa en su interpretación de una idea clave de la física moderna: la simetría. Según la mayoría de los autores de la física moderna, la *simetría* es cualquier tipo de transformación que no modifica las leyes físicas aplicables a un sistema. La idea se aplicó inicialmente a las ecuaciones diferenciales de la mecánica clásica y el electromagnetismo, y luego se aplicó de nuevas formas a la relatividad especial y a los problemas de la mecánica cuántica. Stenger ofrece a sus lectores una visión general de este poderoso concepto, pero luego procede a extraer dos conclusiones incoherentes. Una es que los principios de simetría eliminan la idea de las leyes de la naturaleza, y la otra es que nada puede producir algo porque ¡la "nada" es inestable!

Sorprendentemente, *Fearful Symmetry*, un libro de Anthony Zee, una autoridad en simetrías, utiliza los mismos hechos aducidos por Stenger para llegar a una conclusión muy diferente:

Las simetrías han desempeñado un papel cada vez más central en nuestra comprensión del mundo físico.... Los físicos fundamentales se sostienen en la fe de que el diseño último está impregnado de simetrías. La física contemporánea no habría sido posible sin simetrías que nos guiaran.... A medida que la física se aleja de la experiencia cotidiana y se acerca a la mente del Diseñador Último, nuestras mentes se alejan de sus amarras familiares.... Me gusta pensar en un Diseñador Definitivo definido por la Simetría, un *Deus Congruentiae*.[4]

Stenger argumenta que "nada" es perfectamente simétrica porque no hay posición, tiempo, velocidad o aceleración absolutos en el vacío. La respuesta a la pregunta "¿De dónde proceden las simetrías?" es que son exactamente las simetrías del vacío, porque las leyes de la física son exactamente las que cabría esperar si procedieran de la nada.

La falacia fundamental de Stenger es antigua: se trata del error de tratar la "nada" como una especie de "algo". A lo largo de los siglos, los pensadores que han considerado el concepto de "nada" se han cuidado de subrayar el punto de que la "nada" no es una especie de algo. La nada absoluta significa que no hay leyes, ni vacíos, ni campos, ni energía, ni estructuras, ni entidades físicas o mentales de ningún tipo, ni "simetrías". No tiene propiedades ni potencialidades. La nada absoluta no puede producir algo dado un tiempo infinito; de hecho, no puede haber tiempo en la nada absoluta.

¿Qué hay de la idea de Stenger, fundamental en su libro *Dios: The Failed Hypothesis,* de que la aparición del universo a partir de la "nada" no viola los principios de la física, porque la energía neta del universo es cero? Se trata de una idea que propuso por primera vez el físico Edward Tryon, quien afirmó haber demostrado que la energía neta del universo es casi nula y que, por tanto, no hay contradicción en afirmar que surgió de la nada, puesto que no es nada. Si sumamos la energía vinculante (atractiva) de la atracción gravitatoria, que es negativa, y el resto de toda la masa del universo, que es positiva, obtenemos casi cero. Por tanto, no se necesitaría energía para crear el universo y, por tanto, no se necesita un creador.

En relación con ésta y otras afirmaciones similares, el filósofo ateo J. J. C. Smart señala que la postulación de un universo con energía neta cero sigue sin responder a la pregunta de por qué tiene que haber algo. Smart señala que la hipótesis y sus formulaciones modernas siguen asumiendo un espacio-tiempo estructurado, el campo cuántico y las leyes de la naturaleza. En consecuencia, ni abordan la cuestión de por qué existe algo ni se enfrentan a la cuestión de si existe una causa atemporal del universo espacio-temporal.[5]

De este análisis se desprende que Stenger deja sin respuesta dos preguntas fundamentales: ¿Por qué existe algo y no la nada absoluta? ¿Y por qué el algo que existe se ajusta a simetrías o forma estructuras complejas?

Zee emplea los mismos hechos de simetría a los que se refiere Stenger para llegar a la conclusión de que la Mente del Diseñador último es la fuente de la simetría. Las leyes de la naturaleza, de hecho,

reflejan simetrías subyacentes en la naturaleza. Y es la simetría, y no simplemente las leyes de la naturaleza, lo que indica la racionalidad y la inteligibilidad del cosmos, una racionalidad arraigada en la mente de Dios.

VIDA

El siguiente fenómeno a considerar es la vida. A la vista del tratamiento que Tony Flew hace del asunto en este volumen, no es necesario decir mucho más aquí sobre la cuestión del origen de la vida. Sin embargo, hay que señalar que los debates actuales sobre la cuestión no parecen ni siquiera ser conscientes de las cuestiones clave. Existen cuatro dimensiones de los seres vivos. Tales seres son agentes, buscadores de objetivos y autorreplicantes y, en cuarto lugar, están impulsados semióticamente (su existencia depende de la interacción entre códigos y química). Todos y cada uno de los seres vivos actúan o son capaces de actuar. Y cada uno de esos seres es la fuente unificada y el centro de todas sus acciones. Puesto que estos agentes son capaces de sobrevivir y actuar de forma independiente, sus acciones están en cierto modo impulsadas por objetivos (alimentación), y pueden reproducirse a sí mismos; son, por tanto, agentes autónomos que buscan objetivos y se autorreproducen. Además, como señala Howard H. Pattee, en los seres vivos se da la interacción de procesos semióticos (reglas, códigos, lenguajes, información, control) y sistemas físicos (leyes, dinámica, energía, fuerzas, materia)[6].

De los libros aquí estudiados, sólo el de Dawkins aborda la cuestión del origen de la vida. Wolpert es muy sincero sobre el estado de la cuestión: "Esto no quiere decir que se hayan resuelto todas las cuestiones científicas relativas a la evolución. Por el contrario, el origen de la vida en sí, la evolución de la milagrosa célula a partir de la cual evolucionaron todos los seres vivos, sigue sin comprenderse bien".[7] En obras anteriores, Dennett simplemente ha dado por sentado que algún relato materialista debe ser correcto.

Por desgracia, incluso a nivel físico-químico, el planteamiento de Dawkins es manifiestamente inadecuado o peor. "Pero, ¿cómo se originó la vida?", pregunta. "El origen de la vida fue el acontecimiento químico, o serie de acontecimientos, por el que se dieron por primera vez las condiciones vitales para la selección natural....". Una vez que el ingrediente vital -algún tipo de molécula genética- está en su lugar, la verdadera selección natural darwiniana puede seguir".[8] ¿Cómo sucedió

esto? "Los científicos invocan la magia de los grandes números.... La belleza del principio antrópico es que nos dice, en contra de toda intuición, que un modelo químico sólo necesita predecir que la vida surgirá en un planeta entre mil millones de millones para darnos una explicación buena y totalmente satisfactoria de la presencia de vida aquí".[9]

Según este tipo de razonamiento, que se describe mejor como un audaz ejercicio de superstición, cualquier cosa que deseemos debería existir en algún lugar si simplemente "invocamos la magia de los grandes números". Los unicornios o el elixir de la juventud, aunque sean "asombrosamente improbables", están destinados a ocurrir "contra toda intuición". El único requisito es "un modelo químico" que "sólo tiene que predecir" que ocurren "en un planeta entre un billón de billones".

CONCIENCIA

Afortunadamente, las cosas no están tan mal en los estudios sobre la conciencia. Hoy en día existe una creciente conciencia de la conciencia.

Somos conscientes y conscientes de que somos conscientes. Nadie puede negar esto sin caer en la contradicción, aunque algunos se empeñan en hacerlo. El problema se vuelve insoluble cuando nos damos cuenta de la naturaleza de las neuronas. En primer lugar, las neuronas no se parecen en nada a nuestra vida consciente. En segundo lugar, y más importante, sus propiedades físicas no dan razón alguna para creer que puedan o vayan a producir conciencia. La consciencia está correlacionada con ciertas regiones del cerebro, pero cuando los mismos sistemas de neuronas están presentes en el tronco cerebral no hay "producción" de consciencia. De hecho, como señala el físico Gerald Schroeder, no hay ninguna diferencia esencial entre los componentes físicos últimos de un montón de arena y el cerebro de un Einstein. Sólo una fe ciega e infundada en la materia se esconde tras la afirmación de que ciertos trozos de materia pueden "crear" de repente una nueva realidad que no se parece en nada a la materia.

Aunque la corriente dominante en los estudios sobre el cuerpo y la mente reconoce hoy la realidad y el consiguiente misterio de la conciencia, Daniel Dennett es uno de los pocos filósofos que siguen eludiendo lo obvio. Dice que la cuestión de si algo es "realmente consciente" no es interesante ni tiene respuesta, y afirma que las

máquinas pueden ser conscientes porque ¡somos máquinas que son conscientes!

El funcionalismo, la "explicación" de Dennett para la conciencia, dice que no deberíamos preocuparnos por lo que constituye los llamados fenómenos mentales. Más bien deberíamos investigar las funciones que desempeñan estos fenómenos. Un dolor es algo que crea una reacción de evitación; un pensamiento es un ejercicio de resolución de problemas. Ni lo uno ni lo otro debe considerarse un acontecimiento privado que tiene lugar en algún lugar privado. Lo mismo ocurre con todos los demás fenómenos supuestamente mentales. Ser consciente significa realizar estas funciones. Dado que estas funciones pueden ser replicadas por sistemas no vivos (por ejemplo, un ordenador resuelve problemas), no hay nada misterioso en la "conciencia". Y desde luego no hay ninguna razón para ir más allá de lo físico.

Pero lo que esta explicación deja de lado es el hecho de que todas las acciones mentales van acompañadas de estados conscientes, estados en los que somos conscientes de lo que estamos haciendo. El funcionalismo no explica ni pretende explicar en modo alguno el estado de consciencia, de darse cuenta, de saber en qué pensamos (los ordenadores no "saben" lo que hacen). Y menos aún nos dice quién es el que es consciente, está atento y piensa. Dennett, divertidamente, dice que el fundamento de su filosofía es el "absolutismo en tercera persona", lo que le deja en la tesitura de afirmar: "No creo en el 'yo'".

Curiosamente, algunos de los críticos más duros de Dennett y el funcionalismo son ellos mismos fisicalistas: David Papineau, John Searle y otros. John Searle es especialmente agudo: "Si te sientes tentado por el funcionalismo, creo que no necesitas refutación, necesitas ayuda".[10]

En contraste con Dennett, Sam Harris ha defendido firmemente la realidad suprafísica de la conciencia. "El problema, sin embargo, es que nada acerca de un cerebro, cuando se analiza como un sistema físico, lo declara portador de esa dimensión peculiar, interior, que cada uno de nosotros experimenta como conciencia en su propio caso". El resultado es sorprendente: "La conciencia puede ser un fenómeno mucho más rudimentario que los seres vivos y sus cerebros. Y no parece haber ninguna manera obvia de descartar experimentalmente tal tesis".[11]

Dawkins reconoce la realidad tanto de la conciencia como del lenguaje y el problema que ello plantea. "Ni Steve Pinker ni yo

podemos explicar la conciencia subjetiva humana, lo que los filósofos llaman qualia", dijo en una ocasión. "En *Cómo funciona la mente*, Steve expone con elegancia el problema de la conciencia subjetiva y se pregunta de dónde viene y cuál es la explicación. Luego es lo bastante honesto como para decir: 'No tengo ni idea'. Es honesto decirlo, y me hago eco de ello. No lo sabemos. No lo entendemos".[12] Wolpert evita deliberadamente todo el tema de la conciencia: "He evitado a propósito cualquier discusión sobre la conciencia".[13]

PENSAMIENTO

Más allá de la conciencia, existe el fenómeno del pensamiento, de la comprensión, de ver el sentido. Todo uso del lenguaje revela un orden del ser que es innatamente intangible. En la base de todo nuestro pensamiento, comunicación y uso del lenguaje hay un poder milagroso. Es el poder de observar diferencias y similitudes y de generalizar y universalizar, lo que los filósofos llaman conceptos, universales y similares. Es natural en el ser humano, único y sencillamente desconcertante. ¿Cómo es posible que, desde la infancia, puedas pensar sin esfuerzo tanto en tu perro César como en los perros en general? Se puede pensar en el rojo sin pensar en una cosa roja concreta (por supuesto, el rojo no existe independientemente, sino sólo en las cosas rojas). Abstraes, distingues y unificas sin pensar en tu capacidad para hacer estas cosas. E incluso reflexionas sobre cosas que no tienen características físicas, como la idea de libertad o la actividad de los ángeles. Este poder de pensar en conceptos es, por su propia naturaleza, algo que trasciende la materia.

Si hay quienes discuten algo de esto, la coherencia exige que dejen de hablar y de pensar. Cada vez que utilizan el lenguaje, están ilustrando el papel omnipresente del significado, los conceptos, las intenciones y la razón en nuestras vidas. Y es sencillamente ininteligible hablar de que la intelección tiene una contrapartida física (no hay ningún órgano que realice la comprensión), aunque, por supuesto, los datos proporcionados por los sentidos proporcionan parte de la materia prima utilizada por el pensamiento. En cuanto piense en ello durante unos minutos, sabrá al instante que la idea de que su pensamiento sobre algo es en algún sentido físico se verá como algo impensablemente absurdo. Supongamos que está pensando en un picnic con su familia y amigos. Piensa en diferentes lugares posibles, en las personas que quiere invitar, en los objetos que quiere llevar, en

el vehículo que utilizará, etcétera. ¿Es coherente suponer que alguno de estos pensamientos está constituido físicamente en algún sentido?

La cuestión aquí es que, estrictamente hablando, tu cerebro no entiende. Usted comprende. Tu cerebro te permite comprender, pero no porque tus pensamientos tengan lugar en el cerebro o porque "tú" hagas que se enciendan determinadas neuronas. Más bien, tu acto de comprender que eliminar la pobreza es algo bueno, por poner un ejemplo, es un proceso holístico que es suprafísico en esencia (significado) y físico en ejecución (palabras y neuronas). El acto no puede dividirse en suprafísico y físico, porque es un acto indivisible de un agente que es intrínsecamente físico y suprafísico. Tanto lo físico como lo suprafísico están estructurados, pero su integración es tan total que no tiene sentido preguntarse si sus actos son físicos o suprafísicos, o incluso un híbrido de ambos. Son actos de una persona que está ineludiblemente tanto encarnada como "ensouled".

Muchos conceptos erróneos sobre la naturaleza del pensamiento surgen de conceptos erróneos sobre los ordenadores. Pero supongamos que se trata de un superordenador como Blue Gene, que realiza más de doscientos billones de cálculos por segundo. Nuestro primer error es suponer que el Gen Azul es un "ello" como una bacteria o un abejorro. En el caso de la bacteria o el abejorro se trata de un agente, un centro de acción que es un todo orgánicamente unificado, un organismo. Todas sus acciones están impulsadas por los objetivos de mantenerse en existencia y replicarse. Blue Gene es un conjunto de partes que, conjunta o separadamente, realizan funciones "implantadas" y dirigidas por los creadores del conjunto.

En segundo lugar, el conjunto de piezas no sabe lo que "hace" cuando "realiza" una transacción. Los cálculos de un superordenador y las transacciones de un ordenador central realizadas en respuesta a datos e instrucciones son pura y simplemente una cuestión de impulsos eléctricos, circuitos y transistores. Los mismos cálculos y transacciones realizados por una persona humana, por supuesto, implican la maquinaria del cerebro, pero son realizados por un centro de conciencia que es consciente de lo que está pasando, entiende lo que se está haciendo y los realiza intencionadamente. No hay conciencia, comprensión, significado, intención o persona implicados cuando el ordenador realiza las mismas acciones, incluso cuando el ordenador tiene múltiples procesadores funcionando a velocidades sobrehumanas. El resultado del ordenador tiene un "significado" para nosotros (la previsión meteorológica para mañana o el saldo de su

cuenta bancaria), pero en lo que respecta al conjunto de piezas llamado ordenador, son dígitos binarios, 0 y 1, que dirigen determinadas actividades mecánicas. Sugerir que el ordenador "entiende" lo que hace es como decir que una línea eléctrica puede meditar sobre la cuestión del libre albedrío y el determinismo, o que las sustancias químicas de un tubo de ensayo pueden aplicar el principio de no contradicción para resolver un problema, o que un reproductor de DVD entiende y disfruta de la música que reproduce.

EL YO

Paradójicamente, el olvido más importante de los nuevos ateos es el dato más obvio de todos: ellos mismos. La realidad suprafísica/física última que conocemos por experiencia es el propio experimentador, es decir, nosotros mismos. Una vez que reconocemos el hecho de que existe una perspectiva en primera persona, "yo", "me", "mío" y similares, nos encontramos con el misterio más grande y a la vez más estimulante de todos. Yo existo. Para invertir a Descartes: "Soy, luego pienso, percibo, pretendo, significo, interactúo". ¿Quién es este "yo"? "¿Dónde está? ¿Cómo surgió? Evidentemente, tu yo no es sólo algo físico, como tampoco es sólo algo suprafísico. Es un yo encarnado, un cuerpo ensouled; "usted" no está en una célula particular del cerebro o en alguna parte de su cuerpo. Las células de tu cuerpo cambian sin cesar y, sin embargo, "tú" sigues siendo el mismo. Si estudias tus neuronas, descubrirás que ninguna de ellas tiene la propiedad de ser un "yo". Por supuesto que tu cuerpo forma parte integral de lo que eres, pero es un "cuerpo" porque está constituido como tal por el yo. Ser humano es estar encarnado y ensouled.

En un famoso pasaje *de su Tratado de la Naturaleza Humana,* Hume declara: "Cuando entro más íntimamente en lo que llamo yo mismo,... nunca puedo encontrarme a mí mismo en ningún momento sin una percepción, y nunca puedo observar nada más que la percepción".14 Aquí Hume niega la existencia de un yo simplemente argumentando que él (¡significando "yo"!) no puede encontrarse a "mí mismo". Pero, ¿qué es lo que unifica sus diversas experiencias, lo que le permite ser consciente del mundo exterior, y que permanece siempre igual? ¿Quién se hace estas preguntas? Supone que "yo mismo" es un estado observable como sus pensamientos y sentimientos. Pero el yo no es algo que pueda observarse. Es un hecho constante de la experiencia y, de hecho, el fundamento de toda

experiencia.

En efecto, de todas las verdades de que disponemos, el yo es al mismo tiempo la más evidente e inexpugnable y la más letal para todas las formas de fisicalismo. Para empezar, hay que decir que la negación del yo ni siquiera puede afirmarse sin contradicción. A la pregunta: "¿Cómo sé que existo?", un profesor respondió célebremente: "¿Y quién lo pregunta?". El yo es lo que somos y no lo que tenemos. Es el "yo" del que surge nuestra perspectiva en primera persona. No podemos analizar el yo, porque no es un estado mental que pueda observarse o describirse.

Así pues, la realidad más fundamental de la que todos somos conscientes es el ser humano, y la comprensión del ser arroja inevitablemente luz sobre todas las cuestiones de origen y da sentido a la realidad en su conjunto. Nos damos cuenta de que el yo no puede describirse, y mucho menos explicarse, en términos de física o química: la ciencia no descubre el yo; el yo descubre la ciencia. Nos damos cuenta de que ningún relato de la historia del universo es coherente si no puede dar cuenta de la existencia del ser.

EL ORIGEN DE LO SUPRAFÍSICO

¿Cómo surgieron la vida, la conciencia, el pensamiento y el yo? La historia del mundo muestra la aparición repentina de estos fenómenos: la vida, que aparece poco después del enfriamiento del planeta Tierra; la conciencia, que se manifiesta misteriosamente en la explosión del Cámbrico; el lenguaje, que surge en las "especies simbólicas" sin ningún precursor evolutivo. Los fenómenos en cuestión van desde los sistemas de procesamiento de códigos y símbolos y los agentes que buscan objetivos y manifiestan intenciones, en un extremo, hasta la conciencia subjetiva, el pensamiento conceptual y el yo humano, en el otro. La única forma coherente de describir estos fenómenos es decir que son diferentes dimensiones del ser que son suprafísicas de una forma u otra. Están totalmente integradas con lo físico y, sin embargo, son radicalmente "nuevas". No estamos hablando aquí de fantasmas en máquinas, sino de agentes de diferentes tipos, algunos que son conscientes, otros que son a la vez conscientes y pensantes. En todos los casos no hay vitalismo ni dualismo, sino una integración que es total, un holismo que incorpora lo físico y lo mental.

Aunque los nuevos ateos no han llegado a comprender ni la naturaleza ni la fuente de la vida, la conciencia, el pensamiento y el

yo, la respuesta a la pregunta sobre el origen de lo suprafísico parece obvia: lo suprafísico sólo puede originarse en una fuente suprafísica. La vida, la conciencia, la mente y el yo sólo pueden proceder de una Fuente que sea viva, consciente y pensante. Si somos centros de consciencia y pensamiento capaces de conocer y amar e intentar y ejecutar, no puedo ver cómo tales centros podrían provenir de algo que en sí mismo es incapaz de todas estas actividades. Aunque procesos físicos simples podrían crear fenómenos físicos complejos, no nos preocupa aquí la relación de lo simple y lo complejo, sino el origen de los "centros". Es sencillamente inconcebible que cualquier matriz o campo material pueda generar agentes que piensen y actúen. La materia no puede producir concepciones y percepciones. Un campo de fuerza no planifica ni piensa. Así que en el nivel de la razón y la experiencia cotidiana, nos damos cuenta inmediatamente de que el mundo de los seres vivos, conscientes y pensantes tiene que originarse en una Fuente viva, una Mente.

ANEXO B

La autorrevelación de Dios en la historia humana: Un diálogo sobre Jesús con N. T. Wright

ANTONIO VOLÓ: PREGUNTAS SOBRE LA REVELACIÓN DIVINA

Hasta aquí he discutido los datos que me llevaron a aceptar la existencia de una Mente divina. Quienes escuchan estos argumentos casi inevitablemente me preguntan qué pienso de las afirmaciones sobre la revelación divina. Tanto en mis libros antiteológicos como en diversos debates, he discrepado de muchas de las afirmaciones sobre la revelación o intervención divinas.

Mi postura actual, sin embargo, es más abierta al menos a algunas de estas afirmaciones. De hecho, creo que la religión cristiana es la que más claramente merece ser honrada y respetada, sea cierta o no su afirmación de ser una revelación divina. No hay nada como la combinación de una figura carismática como Jesús y un intelectual de primera clase como San Pablo. Prácticamente toda la argumentación sobre el contenido de la religión fue producida por San Pablo, que tenía una mente filosófica brillante y podía hablar y escribir en todas las lenguas relevantes. Si quieres que la Omnipotencia establezca una religión, ésta es la mejor.

En las primeras ediciones de *Dios y la filosofía,* abordé en cierta medida las afirmaciones del cristianismo. Argumenté que los enormes avances logrados en el estudio crítico del Nuevo Testamento y otras fuentes para la historia de los orígenes del cristianismo significaban que "no hay lugar donde esconderse" para quienes hacen amplias y grandes afirmaciones históricas. En segundo lugar, la ocurrencia de milagros no puede conocerse a partir de pruebas históricas, y esto desacredita la afirmación de que la resurrección puede conocerse como un hecho de la historia.

En mis diversos debates sobre la resurrección de Cristo, expuse varios puntos adicionales. En primer lugar, los documentos más recientes sobre el supuesto acontecimiento se escribieron unos treinta o más años después. No hay pruebas contemporáneas, sólo

documentos escritos años después. En segundo lugar, no tenemos forma de comprobar si Jesús resucitado se apareció realmente a los grupos, ya que sólo disponemos de un documento en el que se alega que estos hechos extraordinarios tuvieron lugar. Por último, las pruebas de la resurrección son muy limitadas. De hecho, los primeros documentos del Nuevo Testamento sobre la resurrección fueron las Cartas de Pablo y no los Evangelios, y estas Cartas tienen muy pocos detalles físicos sobre la resurrección.

Hoy en día, diría que la afirmación relativa a la resurrección es más impresionante que cualquiera de la competencia religiosa. Sigo creyendo que cuando los historiadores se dedican profesionalmente a examinar las pruebas, seguramente necesitan mucho más de lo que está disponible. Necesitan pruebas de otro tipo.

Creo que la afirmación de que Dios se encarnó en Jesucristo es única. Es difícil, creo, darse cuenta de cómo se va a juzgar esto aparte de creyendo o no creyendo. No veo que haya principios generales para guiarte en esto.

En el contexto de mi nueva perspectiva, he entablado un diálogo sobre Jesús con un conocido expositor contemporáneo del cristianismo histórico, el obispo N. T. Wright de Durham, estudioso del Nuevo Testamento en Oxford. A continuación expongo sus respuestas a algunas de las cuestiones que he planteado en mis escritos.

N. T. WRIGHT: RESPUESTA

¿Cómo sabemos que Jesús existió?

Es bastante difícil saber por dónde empezar, porque en realidad las pruebas de Jesús son tan masivas que, como historiador, quiero decir que tenemos casi tantas buenas pruebas de Jesús como de cualquier otro personaje del mundo antiguo. Obviamente hay algunos personajes del mundo antiguo de los que tenemos estatuas e inscripciones. Por otra parte, también tenemos estatuas de dioses y diosas del mundo antiguo, por lo que nunca se puede estar del todo seguro. Pero en el caso de Jesús, todas las pruebas apuntan firmemente a la existencia de esta gran figura entre los años 20 y 30 del primer siglo. Y las pruebas encajan tan bien con lo que sabemos del judaísmo de la época (aunque gran parte de ellas se escribieran una generación más tarde) que creo que apenas hay historiadores hoy

en día, de hecho no conozco a ningún historiador hoy en día, que dude de la existencia de Jesús. Hay uno o dos. Un hombre llamado [G. A.] Wells es el único que ha hecho mucho al respecto recientemente. De vez en cuando aparece alguien como J. M. Allegro, que hace una generación escribió un libro basado en los Rollos del Mar Muerto diciendo que el cristianismo era un culto al hongo sagrado. Ningún erudito judío, cristiano, ateo o agnóstico se ha tomado eso en serio desde entonces. Está bastante claro que, de hecho, Jesús es un personaje de la historia real muy, muy bien documentado. Así que creo que esa cuestión puede quedar zanjada.

¿En qué se basan los textos para afirmar que Jesús es Dios encarnado?

Mi fe en Jesús como Hijo de Dios encarnado no se basa en los versículos de los Evangelios que hacen esta afirmación. Es mucho más profunda, y de hecho se remonta a la importante cuestión de cómo entendían los judíos del siglo I a Dios y su acción en el mundo. Y, por supuesto, como judíos se remontaban a los Salmos, a Isaías, al Deuteronomio, al Génesis, etcétera. Y podemos ver, en las tradiciones judías de la época de Jesús, cómo las interpretaban. Hablan del Dios único que ha hecho el mundo, que es también el Dios de Israel, y hablan de este Dios como activo en el mundo, presente y haciendo cosas en el mundo y en Israel. Y hablan de esto de cinco maneras (¡nada que ver con las Cinco Vías de Aquino!).

Hablan de la Palabra de Dios: Dios habló y se hizo; Dios dijo: "Hágase la luz", y se hizo la luz. La Palabra de Dios es viva y activa, y en Isaías tenemos la poderosa imagen de la Palabra descendiendo como la lluvia o la nieve y haciendo cosas en el mundo.

Hablan de la sabiduría de Dios. Lo vemos en Proverbios, sobre todo, pero también en otros pasajes. La sabiduría se convierte casi en una personificación, si se quiere, del "segundo yo" de Dios. La Sabiduría está activa en el mundo, habita en Israel y hace cosas que ayudan a los propios seres humanos a ser sabios.

Hablan de la gloria de Dios que habita en el Templo. No debemos olvidar nunca que, para los judíos del siglo I, el Templo era, por así decirlo, un símbolo de la encarnación: creían realmente que el Creador del universo había prometido venir a establecerse en este edificio de Jerusalén. Hasta que no vas a Jerusalén y piensas en ello, no te das cuenta. Pero es algo extraordinario.

Luego, por supuesto, hablan de la ley de Dios, que es perfecta y reaviva el alma (como en el Salmo 19). La ley, como la sabiduría, no es sólo una ley escrita. Es una fuerza y una presencia ontológicamente existentes a través de las cuales Dios se da a conocer.

Y, finalmente, hablan del Espíritu de Dios. El Espíritu de Dios se precipita sobre Sansón en el libro de los Jueces; el Espíritu de Dios capacita a los profetas para ser profetas; el Espíritu de Dios mora en los seres humanos para que puedan hacer cosas extraordinarias para la gloria de Dios.

Estas cinco formas de hablar de la acción de Dios en el mundo eran todas formas en las que los judíos del siglo I expresaban su creencia de que Aquel a quien conocían como el Dios Eterno, el Creador del mundo, estaba presente y activo en el mundo y particularmente en Israel. Y esto se puede ver por todas partes, no sólo en el Antiguo Testamento, sino en la huella que el Antiguo Testamento deja en el judaísmo del primer siglo, en los rabinos y en los Rollos del Mar Muerto y otros textos similares.

Ahora bien, cuando llegamos a los Evangelios con esas cinco maneras de hablar en la cabeza, descubrimos a Jesús comportándose - no sólo hablando, sino comportándose- como si de alguna manera esas cinco maneras se hicieran realidad de una manera nueva en lo que está haciendo. En particular, lo vemos en la parábola del sembrador. El sembrador siembra la Palabra, y la Palabra hace su propia obra. Pero, un momento, ¿quién va por ahí enseñando? Jesús mismo.

Y luego, del mismo modo, Jesús habla de diversas maneras sobre la sabiduría: la sabiduría de Dios dice: "Hago esto, hago aquello". Y se pueden rastrear las tradiciones de sabiduría del Antiguo Testamento no sólo en los dichos individuales de Jesús, sino en la forma en que hizo lo que estaba haciendo. Sus desafíos sobre el hombre sabio que construyó su casa sobre la roca y el hombre necio que construyó su casa sobre la arena son una típica enseñanza de sabiduría. Pero, un momento, el hombre sabio es "el que oye estas palabras *mías* y las pone en práctica". Así que la sabiduría y Jesús están estrechamente unidos.

Y luego, en particular, el Templo. Jesús se comporta como si fuera el Templo en persona. Cuando dice: "Tus pecados te son perdonados", es un verdadero shock, porque el perdón de los pecados se declara normalmente cuando vas al Templo y ofreces un sacrificio. Sin embargo, Jesús dice que puedes obtenerlo aquí mismo, en la calle. Cuando estás con Jesús, es como si estuvieras en el Templo,

contemplando la gloria de Dios.

Cuando llegamos a la ley judía, descubrimos algo fascinante. Uno de los grandes eruditos judíos de nuestros días, Jacob Neusner, que ha escrito varios libros importantes sobre el judaísmo, escribió un libro sobre Jesús. En él dice que cuando lee que Jesús dijo cosas como: "Habéis oído que se dijo así y así, pero yo os digo esto y esto y esto", dice: "Quiero decirle a este Jesús: ¿Quién te crees que eres? ¿Dios?" En realidad, Jesús está dando una nueva ley, una interpretación radicalmente nueva de la ley, y está pretendiendo, en ciertos aspectos, anular la forma en que se estaba entendiendo e interpretando la ley.

Y, finalmente, el Espíritu. Jesús dice: "Si por el Espíritu de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el Reino de Dios."

Así que lo que vemos no es tanto a Jesús yendo por ahí diciendo: "Yo soy la Segunda Persona de la Trinidad. Créanlo o no". Esa no es la manera de leer los Evangelios. Más bien, leyéndolos como historiadores del primer siglo, podemos ver que Jesús se comporta de manera que juntos dicen: toda esta gran historia sobre un Dios que viene a estar con su pueblo está sucediendo realmente. Sólo que no es a través de la Palabra, la sabiduría y demás. Es en y como persona. Lo que une todo esto (lo he explicado en el penúltimo capítulo de mi libro *Jesús y la victoria de Dios*) es que muchos judíos de la época de Jesús creían que un día Yahvé, el Dios de Israel, volvería en persona a vivir dentro del Templo. Eso se encuentra en Ezequiel, Isaías, Zacarías y varios de los textos posbíblicos posteriores.

Así que esperan que un día Dios regrese. Porque, por supuesto, cuando Dios regrese, enviará a los romanos a empacar. Reconstruirá el Templo como es debido, no como lo había hecho Herodes, y así sucesivamente. Hay una serie de expectativas asociadas con el regreso de Dios. Y luego encontramos en los Evangelios esta extraordinaria imagen de Jesús haciendo un último viaje a Jerusalén, *contando historias sobre el rey que regresa*.

He sostenido, como otros, que Jesús, al contar esas historias sobre el rey que vuelve a su pueblo, el amo que vuelve a sus siervos, no está hablando de una Segunda Venida en el futuro. Los discípulos no estaban preparados para eso. Ni siquiera sabían que iba a ser crucificado. Está contando historias sobre el significado de su propio viaje a Jerusalén, e invitando a los que tienen oídos para oír a tomar esta imagen del Antiguo Testamento de Yahvé volviendo a Sión y mantenerla en sus cabezas mientras lo ven como un joven profeta

cabalgando hacia Jerusalén en un burro.

Creo que Jesús se jugó la vida, literalmente, creyendo que estaba llamado a *encarnar* el regreso de Yahvé a Sión. *Encarnar* es una palabra inglesa. El equivalente en latín *es incarnation*, por supuesto. Pero prefiero decir *encarnar,* porque, al menos en los lugares donde predico, la gente se siente más identificada con esta palabra que con un término técnico en latín. Pero significa lo mismo.

Realmente creo que Jesús creía que estaba llamado a actuar sobre esa suposición. Y creo que eso le daba mucho miedo a Jesús. Creo que sabía que podía estar equivocado. Después de todo, algunas personas que creen ese tipo de cosas podrían resultar ser como el hombre que cree que es una tetera. Creo que Jesús sabía que esa era su vocación, que tenía que actuar de esa manera, vivir y actuar sobre la base de una vocación de encarnar, de encarnar, el retorno del Dios de Israel a su pueblo. Por eso yo diría que Jesús, muy pronto después de su muerte y resurrección (que es otra historia; ya hablaremos de ella), fue reconocido por sus seguidores como la encarnación del Dios de Israel. Ante su resurrección, recordaron todo lo que habían visto, oído y conocido sobre Jesús y, por así decirlo, se dieron una palmada en la cabeza y dijeron: "¿Os dais cuenta de con quién hemos estado todo este tiempo? Hemos estado con el que encarna al Dios de Israel". Y entonces contaron y volvieron a contar las historias de Jesús con asombro y maravilla mientras, en retrospectiva, reflexionaban sobre lo que había estado sucediendo todo el tiempo.

Se trata de una idea enorme y extraordinaria. Sin embargo, tiene un sentido profundo e históricamente arraigado que Jesús pensara así de sí mismo. Ahora, por supuesto, cualquiera podría decirme: "Bueno, tal vez tengas razón. Tal vez Jesús realmente creía eso de sí mismo. Tal vez los discípulos llegaron a pensar de esa manera también. Pero está claro que Jesús debía de estar equivocado, bien porque sabemos a priori que si Dios existiera nunca podría hacerse humano, bien porque sabemos a priori que cualquiera que piense así de sí mismo debe de estar loco, trastornado, engañado".

A esto yo diría: de acuerdo, bien, pero mantén esos a prioris fuera por el momento, mantén a los perros a raya. Y mantén en tu mente la imagen de un judío del siglo I creyendo y haciendo todo lo que he dicho. Y luego haga la pregunta sobre la resurrección. Y luego haz todas las demás preguntas sobre lo que queremos decir con la palabra *Dios* de todos modos. Porque, por supuesto, los primeros cristianos afirmaron con rotundidad que la palabra *Dios* sigue siendo

sistemáticamente vaga, y que sólo cuando miramos a Jesús la encontramos enfocada. Juan dice: "A Dios nadie lo ha visto jamás; pero el Hijo unigénito, que vive en el seno del Padre, él lo ha dado a conocer". El griego en este punto significa, literalmente, "Él ha proporcionado una exégesis de él, nos ha mostrado quién es Dios realmente".

Es una respuesta larga a una pregunta vital, pero no creo que pueda hacerla más corta. La mayoría de la gente, según mi experiencia, no se plantea la cuestión de Jesús y Dios de esta manera. Pero creo que así es como pensaban el propio Jesús, los primeros cristianos y los que escribieron los Evangelios.

¿Qué pruebas hay de la resurrección de Cristo?

Permítanme que sea lo más breve posible. Mi padre leyó mi largo libro, *La Resurrección del Hijo de Dios,* cuando tenía ochenta y tres años. Tardó tres días en leer setecientas páginas. Lo leyó entero; no hizo nada más. Me llamó por teléfono y me dijo: "Lo he terminado". Y le dije: "¿Qué?" Dijo: "Sí. Y realmente empecé a disfrutarlo después de la página 600". Pensé que era un cumplido maravilloso. Mi padre solía estar en el negocio de la madera. Le dije: "Papá, tienes que saber que las primeras quinientas páginas son el sistema de raíces. Y si el árbol no tiene un sistema de raíces, no podrá mantenerse en pie y no dará ningún fruto". Y él dijo: "Sí, más o menos me di cuenta de eso. Pero yo siempre preferí las ramas superiores".

Así que tengo que ahondar un poco en el sistema de raíces. Una de las cosas que más me gustó cuando escribí ese libro fue volver a mi terreno clásico e investigar las creencias antiguas sobre la vida después de la muerte, las creencias griegas, romanas y egipcias sobre la vida después de la muerte. Y hay una gran variedad de creencias sobre la vida después de la muerte, pero la "resurrección" no aparece en el mundo grecorromano. De hecho, Plinio, Esquilo, Homero, Cicerón, y todo tipo de escritores tempranos dicen: "Por supuesto, sabemos que la resurrección no sucede". Ahora bien, al mismo tiempo, los judíos habían desarrollado una teología bastante específica sobre la resurrección: que el pueblo de Dios sería resucitado corporalmente de entre los muertos al final de los tiempos. El elemento temporal es muy importante, porque la mayoría de los cristianos del mundo occidental utilizan la palabra *resurrección* como una palabra vaga que significa "vida después de la muerte", lo que nunca ocurrió en el

mundo antiguo. Siempre fue un término muy específico para lo que yo llamo vida *después de la* vida después de la muerte. En otras palabras, primero mueres, estás muerto y no vivo corporalmente, y luego eres "resucitado", lo que significa que comienzas una nueva vida corporal, una nueva vida *después de* lo que sea que consista la "vida después de la muerte".

Podemos rastrear la forma en que se produce la creencia en *la resurrección* en el judaísmo. La resurrección es una secuencia de dos etapas: inmediatamente después de morir, uno se encuentra en un estado de espera, y luego tiene una vida completamente nueva llamada *resurrección.* Ahora bien, en el libro me divertí mucho dibujando un mapa de las creencias judías sobre la vida después de la muerte en el mapa más amplio de las creencias antiguas sobre la vida después de la muerte en general. Y dentro del propio judaísmo hay variaciones adicionales. Los fariseos creían en la resurrección, y esta parece haber sido la creencia mayoritaria en el judaísmo palestino en la época de Jesús. Los saduceos no creían en absoluto en la vida después de la muerte, desde luego no en la resurrección. Y gente como Filón y tal vez los esenios (aunque esto es controvertido) creían en una inmortalidad incorpórea de una sola etapa, en la que, después de la muerte, uno simplemente va a donde quiera que vaya y se queda allí, en lugar de experimentar una resurrección posterior.

Ahora bien, esto es tanto más interesante cuanto que, en todas las sociedades que se han estudiado a este respecto, las creencias sobre la vida después de la muerte son muy conservadoras. Ante la muerte, la gente tiende a retroceder a las creencias y prácticas que conoce, a su lugar de origen, a la forma en que su tradición, su familia, su pueblo, etc., siempre han realizado las costumbres funerarias. Así que es realmente sorprendente que todos los primeros cristianos que conocemos, hasta finales del siglo II, cuando los gnósticos empiezan a utilizar la palabra *resurrección* en un sentido muy diferente (pero lo dejaremos a un lado), todos los primeros cristianos que conocemos de las primeras cuatro o cinco generaciones creían en una futura resurrección corporal, a pesar de que la mayoría de ellos procedían del mundo pagano, donde esto se consideraba una completa y absoluta basura.

Un mito moderno que circula en estos momentos dice que sólo nosotros, que tenemos la ciencia contemporánea posterior a la Ilustración, hemos descubierto que los muertos no resucitan. Aquella gente de entonces, pobrecillos, no era ilustrada, así que creían en

todos esos milagros locos. Pero eso es simplemente falso. Una hermosa cita de C. S. Lewis se refiere a esto. Habla de la concepción virginal de Jesús y dice que la razón por la que José estaba preocupado por el embarazo de María no era porque no supiera de dónde venían los bebés, sino porque sí lo sabía. Lo mismo ocurre con la resurrección de Jesús. La gente del mundo antiguo se mostraba incrédula ante la afirmación cristiana, porque sabían perfectamente que cuando la gente muere se queda muerta.

Y lo que encontramos entonces -y esto para mí es absolutamente fascinante- es que podemos rastrear, en el cristianismo primitivo, varias modificaciones en la creencia judía clásica sobre la resurrección. En primer lugar, en lugar de que la resurrección fuera algo que simplemente iba a sucederle a todo el pueblo de Dios al final, los primeros cristianos decían que le había sucedido a una persona por adelantado. Ahora, ningún judío del primer siglo, hasta donde sabemos, creía que habría una persona resucitada antes que todos los demás. Así que eso es una innovación radical, pero todos creían eso.

En segundo lugar, creían que la resurrección implicaría la *transformación* del cuerpo físico. Aquellos judíos que creían en la resurrección parecen haber ido en una de dos direcciones. Algunos decían que produciría un cuerpo físico exactamente igual a este de nuevo, y otros decían que sería un cuerpo luminoso, uno que brillaría como una estrella. Los primeros cristianos no dijeron ninguna de esas cosas. Hablaban de un nuevo tipo de corporeidad -esto está muy claro en Pablo, pero no sólo en Pablo-, un nuevo tipo de corporeidad que es definitivamente corporal en el sentido de ser sólida y sustancial, pero que parece haber sido transformada de modo que ahora no es susceptible al dolor ni al sufrimiento ni a la muerte. Y esto es bastante nuevo. Esa imagen de la resurrección no existe en el judaísmo.

En tercer lugar, por supuesto, creían que el propio Mesías había resucitado de entre los muertos, cosa que ningún judío del Segundo Templo creía porque, según el judaísmo del Segundo Templo, el Mesías nunca iba a ser asesinado. Así que eso era nuevo.

En cuarto lugar, utilizaron la idea de "resurrección" de formas bastante nuevas. En el judaísmo, la idea se había utilizado como metáfora del "regreso del exilio", como vemos en Ezequiel 37. Pero en el cristianismo primitivo -y me refiero al cristianismo muy primitivo, por ejemplo, en Pablo- se utilizaba en relación con el bautismo, la santidad y la resurrección. Pero en el cristianismo primitivo -y me refiero al cristianismo muy primitivo, por ejemplo, el de Pablo- la

utilizamos en relación con el bautismo, la santidad y otros aspectos de la vida cristiana que el judaísmo y su uso de la "resurrección" no tenían en mente. Esto muestra de nuevo una innovación bastante radical, una mutación de su forma en el punto de vista judío.

En quinto lugar, para los primeros cristianos, la "resurrección" se concibe como algo a lo que contribuye el pueblo de Dios en el presente. Los cristianos están llamados a trabajar junto con Dios para poner en práctica lo que se lanzó en Pascua y anticipar así el nuevo mundo que Dios hará finalmente. Esto también es bastante nuevo, pero sólo explicable como una mutación dentro del judaísmo.

En sexto lugar, encontramos que en el cristianismo primitivo la "resurrección" ha pasado de ser una doctrina entre muchas otras -importante, pero no tanto-, que es donde se encuentra en el judaísmo, a convertirse en el centro de todo. Quítasela a Pablo, digamos, o a 1 Pedro, al Apocalipsis, o a los grandes padres del siglo II, y destruirás todo su marco. Tenemos que concluir que algo debe haber sucedido para que la "resurrección" pasara de la periferia al centro, al punto focal.

En séptimo y último lugar, encontramos que en el cristianismo primitivo no existe prácticamente ningún espectro de creencias sobre lo que ocurre después de la muerte. En el judaísmo había varios puntos de vista diferentes, y en el mundo pagano había muchísimos, pero en el cristianismo primitivo sólo había uno: la resurrección propiamente dicha. Teniendo en cuenta lo conservadora que es la mayoría de la gente en sus opiniones sobre la vida después de la muerte, esto es realmente notable. Realmente parece que los primeros cristianos tenían buenas razones para replantearse incluso este punto de creencia tan personal e importante. Y cuando observamos el espectro del cristianismo primitivo, vemos que los primeros cristianos no estaban de acuerdo en muchas cosas, pero son notablemente unánimes en su visión no sólo de la resurrección como creencia, sino de cómo se desarrolla la resurrección y cómo funciona. Todo esto se explica en mi libro con gran detalle.

Todo esto nos obliga, como historiadores, a plantearnos una pregunta muy sencilla: ¿Por qué todos los primeros cristianos conocidos por nosotros, desde los primeros tiempos de los que tenemos pruebas, tenían esta visión tan nueva, pero notablemente unánime, de la resurrección? Se trata de una cuestión histórica realmente interesante. Por supuesto, todos los primeros cristianos conocidos dirían: "Tenemos esta visión de la resurrección debido a lo

que creemos acerca de Jesús". Ahora bien, si la idea de que Jesús había resucitado de entre los muertos sólo empezó a surgir después de veinte o treinta años de cristianismo, como han supuesto muchos eruditos escépticos, se encontrarían montones de corrientes del cristianismo primitivo en las que realmente no había mucho lugar para la resurrección -o, si se encontraba la resurrección, podría tener una forma diferente de la muy específica que tiene en el cristianismo primitivo-. Por lo tanto, el amplio alcance y la unanimidad de la creencia cristiana primitiva en la resurrección nos obligan a afirmar que *ocurrió* algo definitivo, muy al principio, que ha dado forma y color a todo el movimiento cristiano primitivo.

Llegados a este punto, tenemos que decir: "Muy bien, entonces, ¿qué pasa con las narraciones evangélicas?". ¿Qué pasa con Mateo 28, esa breve narración de Marcos 16 y la más larga de Lucas 24, y la mucho más larga de Juan 20-21? Y, por supuesto, yo, como prácticamente todos los estudiosos de los Evangelios, creo que se escribieron mucho más tarde. En realidad, no sé cuándo se escribieron los Evangelios. Nadie lo sabe, aunque los eruditos siguen diciéndonos que lo saben. Podrían haberse escrito ya en los años 50 del siglo I; algunos dirían que incluso antes. Podrían haber sido escritos tan tarde como en los años 70 u 80; algunos incluso dirían que en los 90. Pero para mi argumento en este momento esto no importa en absoluto.

La cuestión es la siguiente: Los relatos evangélicos de la resurrección (y el material relacionado al comienzo de los Hechos) tienen ciertas características clave, comunes a los cuatro, que demuestran históricamente que, aunque fueron escritos más tarde, se remontan de una forma que no ha sido alterada en absoluto, ligeramente editada pero no sustancialmente alterada, a una tradición oral muy temprana. Esto es, obviamente, de enorme importancia.

La primera característica es el retrato de Jesús en los relatos de la resurrección. Se ha dicho una y otra vez (y cuando estaba investigando el gran libro me cansé mucho de leer a eruditos diciendo esto) que (1) Marcos fue escrito primero, y apenas tiene nada sobre la resurrección; (2) Mateo viene después, y no hay mucho más; y entonces (3) hacia el final del siglo tenemos a Lucas y Juan, y entonces y sólo entonces encontramos historias sobre Jesús comiendo pescado a la parrilla, cocinando el desayuno en la orilla, invitando a Tomás a tocarle, etcétera. Según esta teoría, hacia finales del siglo hubo cristianos que empezaron a creer que Jesús no era realmente humano, que no era realmente un hombre de verdad, y por eso Lucas

y Juan inventaron estas historias en ese momento para decir que sí, que realmente era humano, que Jesús resucitado realmente tenía forma corporal, etcétera.

El problema con esa teoría -que, como digo, ha sido muy popular- es que esas narraciones (sobre Jesús cocinando el desayuno en la orilla, partiendo el pan en Emaús, invitando a Tomás a tocarle, etc.) tienen a este mismo Jesús yendo y viniendo a través de puertas cerradas, a veces siendo reconocido y a veces no siendo reconocido, apareciendo y desapareciendo a voluntad, y finalmente ascendiendo al cielo. Permítanme decirlo así. Si yo estuviera inventando una narración en, digamos, el año 95 d.C., porque supiera que algunos de los míos estaban un poco inseguros sobre la cuestión de si Jesús era un ser humano realmente sólido, no pondría todo ese material. Es una especie de "autogol".

Desde el otro punto de vista, si usted fuera un judío del siglo I que quisiera inventar una historia sobre Jesús resucitado de entre los muertos, la fuente bíblica natural a la que recurriría sería Daniel 12, que es uno de los grandes textos sobre la resurrección para el judaísmo del Segundo Templo. Daniel 12 dice que los justos brillarán como estrellas en el reino de su Padre. De hecho, Jesús lo cita en un pasaje anterior de Mateo 13. Por lo tanto, es aún más fascinante que en ninguno de los relatos de la resurrección Jesús brille como una estrella. Debería haberlo hecho si se lo hubieran inventado a partir del texto.

Así pues, desde estos dos puntos de vista, el retrato de Jesús en los relatos de la resurrección es muy, muy extraño. No es lo que cabría esperar. No hay un retrato como ese en las narraciones judías de la época. Y sin embargo, sorprendentemente, es coherente en Mateo, Lucas y Juan. (Marcos es demasiado corto para que sepamos lo que podría haber dicho si hubiera continuado.) Así que algo muy extraño ha sucedido. Parece como si los evangelistas trataran de decirnos: "Sé que os va a resultar muy difícil de creer, pero esto es lo que ocurrió en realidad". Algo extraordinario ha sucedido que ha dejado sus huellas en las narraciones. La gente no habría inventado estas cosas de la nada. Cualquiera que escribiera relatos ficticios de la Pascua habría hecho a Jesús más claramente reconocible.

Permítanme decir algo al margen. Si tomamos los relatos de la resurrección de Mateo, Marcos, Lucas y Juan en el griego original y los comparamos uno al lado del otro, son bastante diferentes, incluso cuando cuentan la misma parte de la historia sobre las mujeres que

van al sepulcro, etc. Utilizan palabras diferentes una y otra vez. Utilizan palabras diferentes una y otra vez. Así que parece que no se han copiado el uno del otro.

Lo segundo es que hay una ausencia casi total de ecos y alusiones al Antiguo Testamento en los relatos de la resurrección. En los relatos de la crucifixión, está claro que la historia de la muerte de Jesús ha sido contada una y otra vez por la comunidad cristiana primitiva, y ha entretejido el Salmo 22, Isaías 53, Zacarías y otras alusiones al Antiguo Testamento en el relato de la crucifixión, incluso en el relato del entierro. Pero cuando pasamos a la narración de la resurrección, no encontramos nada parecido en Mateo, Marcos, Lucas ni Juan. (Y recordemos que Pablo ya dijo en 1 Corintios 15 que Cristo resucitó de entre los muertos "*según las Escrituras*"; Pablo ya tenía a principios de los años 50 un rico arsenal de textos del Antiguo Testamento con los que interpretar la resurrección). Habría sido muy fácil para Mateo, a quien le encanta hablarnos del cumplimiento de las Escrituras, decir: "Esto sucedió para que se cumpliera la Escritura que decía...". Pero Mateo no hace eso. Del mismo modo, Juan dice que cuando los discípulos fueron al sepulcro, todavía no conocían la Escritura que decía que debía resucitar de entre los muertos. Pero en realidad no cita la escritura ni nos dice cuál era. Y, en el camino a Emaús, Lucas dice que Jesús expuso las Escrituras, pero, de nuevo, Lucas nunca nos dice qué Escrituras o qué dijo Jesús sobre ellas.

Esto es muy extraño. O bien tenemos que decir que la Iglesia primitiva escribió relatos de resurrección repletos de reflexiones sobre el Antiguo Testamento y que Mateo, Marcos, Lucas y Juan los repasaron independientemente y eliminaron esas referencias, o bien tenemos que decir que estos relatos se remontan sustancialmente a una tradición oral primitiva que precede a la reflexión teológica y exegética. A mi juicio, la segunda opción es, con mucho, la más probable.

La tercera característica fascinante de los relatos es el lugar que ocupan las mujeres. (En el mundo antiguo, judío y pagano, las mujeres no eran testigos creíbles en los tribunales. Y ya en el momento en que Pablo cita la tradición pública sobre Jesús en 1 Corintios 15, está diciendo: "Esta es la historia tal como la contamos. Fue crucificado por nuestros pecados, según las Escrituras, resucitó al tercer día, según las Escrituras, y luego fue visto por..." -luego tiene una lista de hombres- "Cefas, por Santiago, por los otros primeros discípulos, por quinientos a la vez, por último por mí". Levantamos las manos y decimos:

"Perdona, Pablo, ¿dónde están las mujeres?". La respuesta es que, ya a principios de los años 50, la tradición pública ha borrado a las mujeres del relato, porque la tradición pública sabía que iban a tener problemas. Vemos el problema que tenían cuando leemos a Celso, que un siglo después desprecia la resurrección diciendo: "Esta fe sólo se basa en el testimonio de unas mujeres histéricas".

Así que es fascinante que en Mateo, Marcos, Lucas y Juan tengamos a María Magdalena, a las otras Marías y a las otras mujeres. Y María Magdalena, de entre todas las personas (sabemos que tuvo una carrera muy accidentada en el pasado), es elegida como testigo principal: ahí está en los cuatro relatos. Como historiadores nos vemos obligados a comentar que si estos relatos se hubieran inventado cinco años más tarde, por no hablar de treinta, cuarenta o cincuenta años después, nunca habrían tenido a María Magdalena en este papel. Poner a María ahí es, desde el punto de vista de los apologistas cristianos que quieren explicar a un público escéptico que Jesús realmente resucitó de entre los muertos, como pegarse un tiro en el pie. Pero para nosotros, como historiadores, esto es oro en polvo. *Los primeros cristianos nunca, nunca habrían inventado esto*. Los relatos de las mujeres que encontraron la tumba vacía y se encontraron con Jesús resucitado deben considerarse como sólidamente históricos.

Pasemos al cuarto y último aspecto fascinante de los relatos. Hablo como predicador que ha predicado prácticamente todos los días de Pascua durante los últimos treinta y cinco años. Los predicadores de la tradición occidental que, en Pascua, predican sobre la resurrección de Jesús tienden a predicar sobre nuestra propia vida futura, nuestra propia resurrección o nuestra propia ida al cielo. Pero en los relatos de la resurrección de Mateo, Marcos, Lucas y Juan no hay nada sobre nuestra vida futura. Por el contrario, casi siempre que Pablo menciona la resurrección, está haciendo una observación sobre nuestra propia vida futura también. En Hebreos se nos habla de la resurrección de Jesús y de nuestra futura resurrección; en el libro del Apocalipsis, de nuevo, encontramos el vínculo entre nuestra resurrección y la resurrección de Jesús. Justino Mártir, Ignacio de Antioquía e Ireneo, en toda la tradición, están de acuerdo: "Pensamos en la resurrección de Jesús para reflexionar sobre la nuestra".

Pero Mateo, Marcos, Lucas y Juan no dicen: "Jesús ha resucitado, por tanto nosotros resucitaremos algún día". Dicen-y esto a menudo sorprende a la gente: "Jesús ha resucitado, por lo tanto realmente era el Mesías. La nueva creación de Dios ha comenzado. Tenemos un

trabajo que hacer. Y, lo que es más, nos sentimos atraídos a adorar a este Jesús, porque descubrimos que ha encarnado al Dios de Israel, el creador del universo". En otras palabras, esas narraciones, tal como las encontramos en los Evangelios, se remontan a una forma primitiva de contar la historia que aún no ha llegado a decir: "Cristo ha resucitado, por tanto nosotros resucitaremos", tal como la encontramos sólidamente en Pablo a partir de finales de los años cuarenta. Así que tenemos que concluir que estas narraciones se remontan muy por detrás de Pablo a una época en la que vemos a la iglesia muy, muy primitiva conmocionada por este acontecimiento totalmente inesperado de la resurrección y averiguando lo que significa.

De todo esto saco ciertas conclusiones. Para explicar el surgimiento del cristianismo primitivo, para explicar la existencia de esos cuatro relatos de resurrección más los fragmentos de los Hechos y de Pablo, tenemos que decir que la Iglesia primitiva realmente creía que Jesús había resucitado de entre los muertos. No tenemos pruebas de que los primeros cristianos creyeran otra cosa. ¿Pero cómo podemos explicar esto como historiadores?

Obviamente, como cristiano se puede cortocircuitar este argumento en cualquier punto. Muchos cristianos lo han hecho, y es una lástima, porque no entienden lo esencial. A menudo la gente dice: "Por supuesto, era el Hijo de Dios. Podría haber hecho cualquier cosa. Es lógico, ¿no?".

Pero yo no quiero hacer eso. Quiero ser fiel a los propios textos, que no dicen eso. Tenemos que preguntarnos: ¿cómo explicamos este fenómeno extraordinario, el hecho de que el cristianismo primitivo surgiera en primer lugar, adoptara su forma específica y contara las historias específicas que contó? Al buscar explicaciones históricas, descubro que tuvieron que ocurrir dos cosas: (1) tuvo que haber una tumba vacía que se sabía que era la tumba correcta; no pudo ser un error; (2) tuvo que haber apariciones de Jesús resucitado. Ambas cosas deben haber ocurrido.

¿Por qué? Porque si hubiera habido una tumba vacía y ninguna aparición, todo el mundo en el mundo antiguo habría sacado la conclusión obvia (obvia para ellos aunque no para nosotros): ladrones de cuerpos. Las tumbas eran asaltadas con regularidad, especialmente si las personas eran ricas o famosas; podría haber joyas allí, podría haber algo que valiera la pena robar. Así que habrían dicho lo mismo que María: "Se han llevado el cuerpo. No sé qué le ha pasado". Nunca jamás habrían hablado de resurrección, si lo único que hubiera

ocurrido hubiera sido una tumba vacía.

Del mismo modo, no se pueden explicar los datos históricos que hemos visto diciendo simplemente que los discípulos debieron tener algún tipo de experiencia que tomaron por un encuentro con Jesús. Ellos sabían que Jesús había sido asesinado. Pero todos sabían de alucinaciones, fantasmas y visiones. La literatura antigua, tanto judía como pagana, está llena de estas cosas. Se remonta a Homero; está en Virgilio; está por todas partes. Recientemente algunas personas han tratado de decir, a modo de argumento de que la resurrección no pudo haber sucedido, algo como esto: "Ah, bueno, cuando los que amas mueren, a veces los experimentas en la habitación contigo, sonriéndote, tal vez incluso hablándote; y luego desaparecen de nuevo. Quizá eso es lo que les pasó a estos discípulos". Y es cierto; he leído algo de literatura al respecto. Es un fenómeno bien documentado como parte del proceso de duelo, y puedes explicarlo como quieras. Pero la cuestión es que *los primeros cristianos también conocían este tipo de fenómenos.* Sabían perfectamente que había cosas como visiones, alucinaciones, sueños, fantasmas, etc. En otras palabras, si hubieran tenido una experiencia, por muy vívida que pareciera, de estar con Jesús, pero si la tumba no hubiera estado vacía, habrían dicho: "Dios mío, esto ha sido muy fuerte, y bastante consolador en cierto modo; pero no ha resucitado de entre los muertos, por supuesto, porque los muertos no resucitan (hasta que todos los muertos resucitan al final); y de todos modos, ahí está su cuerpo en la tumba."

En este punto debemos recordar la forma en que los judíos enterraban a la gente en aquellos días. La mayoría de los entierros judíos en Palestina en aquella época se hacían con el método de dos etapas. Primero, se envolvía el cuerpo en tela, con abundantes especias, y se colocaba en una repisa de una tumba de roca o quizás incluso en el sótano de una casa. No se "entierra" como se hace en el mundo occidental moderno, en una tumba excavada en la tierra y luego rellenada, porque habría que volver a recoger los huesos una vez que toda la carne se hubiera descompuesto. (Por eso había especias, por el olor de la descomposición; no te tomarías la molestia y el gasto de las especias si enterraras el cuerpo). Después, cuando toda la carne se había descompuesto, se recogían los huesos, se doblaban y se metían en un osario, una caja de huesos, que se guardaba en un loculus (un pequeño nicho en la parte posterior de la tumba) o en otro lugar conveniente. Los arqueólogos siguen desenterrando osarios en Jerusalén -docenas de ellos- cada vez que se construye una nueva

carretera, un nuevo hotel Hilton o una nueva urbanización. Los arqueólogos tienen cientos, incluso miles, de ellos.

La cuestión es ésta. Si el cuerpo de Jesús hubiera estado todavía en la tumba, los discípulos podrían haberlo descubierto fácilmente. Entonces habrían dicho: "Por muy fuertes que sean estas alucinaciones que hemos tenido, no ha resucitado". Así que nosotros como historiadores tenemos que decir que realmente debe haber habido una tumba vacía y realmente debe haber habido avistamientos o, si se quiere, reuniones con alguien que se descubrió que era Jesús, a pesar de que parecía estar extrañamente transformado en formas que no esperaban y formas que nosotros como lectores encontramos bastante confusas.

Llegamos por fin a la última jugada de la partida de ajedrez. ¿Cómo explico, como historiador, estos dos hechos, tal como yo los entiendo: la tumba vacía y las apariciones y visiones de Jesús? La explicación más fácil, con mucho, es que estas cosas sucedieron porque Jesús realmente resucitó de entre los muertos, y los discípulos realmente se encontraron con él, aunque su cuerpo fue renovado y transformado de modo que ahora parecía poder vivir en dos dimensiones a la vez. (De hecho, ésa es quizá la mejor manera de entender el fenómeno: Jesús vivía ahora en la dimensión de Dios y en la nuestra, o, si se quiere, en el cielo y en la tierra, simultáneamente).

La resurrección de Jesús proporciona de hecho una explicación suficiente para la tumba vacía y los encuentros con Jesús. Después de haber examinado todas las demás hipótesis posibles que he leído en la literatura, creo que también es una explicación *necesaria*.

ANTONY FLEW: REFLEXIONES FINALES

Estoy muy impresionado por el enfoque del obispo Wright, que es absolutamente novedoso. Presenta por primera vez los argumentos a favor del cristianismo como algo nuevo. Esto es enormemente importante, especialmente en el Reino Unido, donde la religión cristiana prácticamente ha desaparecido. Es absolutamente maravilloso, absolutamente radical y muy poderoso.

¿Es posible que haya habido o pueda haber revelación divina? Como ya he dicho, no se pueden limitar las posibilidades de la omnipotencia excepto para producir lo lógicamente imposible. Todo lo demás está abierto a la omnipotencia.

NOTAS

PRÓLOGO

1. Sir Alfred Ayer, "The Existence of the Soul", en *Great Thinkers on Great Questions,* ed. Roy Abraham Varghese (Oxford: One World, 1998, 49). Roy Abraham Varghese (Oxford: One World, 1998), 49.
2. "Modernizing the Case for God", *Time,* 7 de abril de 1980.
3. Richard Dawkins, *El espejismo de Dios* (Londres: Bantam, 2006), 140.
4. Lewis Wolpert, *Seis cosas imposibles antes del desayuno* (Londres: Faber and Faber, 2006), 217.
5. Daniel Dennett, "Vivir al límite", *Inquiry* 1/2 (1993): 141.
6. Dawkins, *El espejismo de Dios,* 58-59.
7. Dawkins, *El espejismo de Dios,* 82.
8. Richard Dawkins, *What We Believe but Cannot Prove (Lo que creemos pero no podemos demostrar),* ed. John Brockman (Londres: Pocket Books, 2005*), 9.* John Brockman (Londres: Pocket Books, 2005), 9.
9. Julia Vitullo-Martin, "A Scientist's Scientist", http:// www.templeton.org/milestones/milestones_2006-04.asp.
10. Dawkins, *El espejismo de Dios,* 355.
11. Katharine Tait, *My Father, Bertrand* Russell (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975), 189.
12. Bertrand Russell, *The Autobiography of Bertrand* Russell (Londres: George Allen and Unwin, 1967), 146.
13. J. H. Muirhead, ed., *Contemporary British Philosophy,* vol. 1 (Londres: George Allen and Unwin, 1924), 79.
14. J. N. Findlay, "Can God's Existence Be Disproved?", en *New Essays in Philosophical Theology,* ed. Antony Flew y Alasdair MacIntyre (*Nueva York: Macmillan, 1955), 47.* Antony Flew y Alasdair MacIntyre (Nueva York: Macmillan, 1955), 47.
15. El relato de las conversaciones de Hawking con el conductor de su vehículo especial, Saul Pasternak, un judío ortodoxo, se encuentra en "The Driver of Mister Hawking", un artículo del semanario hebreo *Jerusalem,* 22 de diciembre de 2006, p. 28. Estoy en deuda con mi amigo el físico y escritor israelí Gerald Schroeder por llamarme la atención sobre este asunto.
16. Albert Einstein, *The Quotable Einstein*, ed., Alice Calaprice (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 238. Alice Calaprice

(Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 238.

Capítulo 1
LA CREACIÓN DE UN ATEO

1. *G.* E. M. *Anscombe, The Collected Papers of G. E. M. Anscombe,* vol. 2, *Metaphysics and the Philosophy of Mind* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1981), x.

Capítulo 2
A DÓNDE CONDUCEN LAS PRUEBAS

1. Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978), 431.
2. I. M. Crombie, "The Possibility of Theological Statements", en *Faith and Logic,* ed. Basil Mitchell (Londres: Allen & Unwin), 50.
3. Crombie, "The Possibility of Theological Statements", 73, 72.
4. Raeburne Heimbeck, *Theology and Meaning* (Londres: Allen & Unwin, 1969), 123, 163.
5. Eric L. Mascall, *La apertura del ser* (Filadelfia: Westminster, 1971), 63.
6. J. L. Mackie, *El milagro del teísmo* (Oxford: Clarendon, 1982), 1.
7. Frederick C. Copleston, *Philosophers and Philosophies* (Londres: Search Press, 1976), 76.
8. Anthony Kenny, *Faith and Reason* (Nueva York: Columbia University Press, 1983), 86.
9. Kai Nielsen, reseña de *The Presumption of Atheism*, de Antony Flew, *Religious Studies Review* 3 (julio de 1977): 147.

Capítulo 3
EL ATEÍSMO SERENAMENTE CONSIDERADO

1. Gerald Schroeder, "¿Ha descubierto la ciencia a Dios?" http:// science.lenicam.com.
2. Richard Dawkins, *El gen egoísta* (Nueva York: Oxford University Press, 1976), x.

Capítulo 4
UNA PEREGRINACIÓN DE LA RAZÓN

1. Albert Einstein, *Out of My Later Years* (Nueva York: Philosophical Library, 1950), 58.
2. David Conway, *The Rediscovery of Wisdom* (Londres: Macmillan,

2000), 74.
3. Conway, *El redescubrimiento de la sabiduría,* 2-3.

CapÍtulo 5
¿QUIÉN ESCRIBIÓ LAS LEYES DE LA NATURALEZA?

1. Stephen Hawking, *Breve historia del tiempo* (Nueva York: Bantam, 1988), 175, 174.
2. Gregory Benford, "Leaping the Abyss: Stephen Hawking on Black Holes, Unified Field Theory and Marilyn Monroe", *Reason* 4.02 (abril de 2002): 29.
3. Albert Einstein, citado en Timothy Ferris*, Coming of Age in the Milky* Way (Nueva York: Morrow, 1988), 177.
4. Antony Flew, *God and Philosophy* (Nueva York: Dell, 1966), 15.
5. Max Jammer, *Einstein and Religion* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999), 44. 6. Jammer, *Einstein y la religión,* 45.
7. Jammer, *Einstein y la religión,* 45-46.
8. Jammer, *Einstein y la religión,* 48.
9. Jammer, *Einstein y la religión,* 150.
10. Jammer, *Einstein y la religión,* 51.
11. Jammer, *Einstein y la religión,* 148.
12. Albert Einstein, *Lettres a Maurice Solovine reproduits en facsimile et traduits en francais* (París: Gauthier-Vilars, 1956), 102-3.
13. Albert Einstein, *Ideas y opiniones,* trad. Sonja Bargmann (Nueva York: Dell, 1973), 49.
14. Einstein, *Ideas y opiniones,* 255.
15. Jammer, *Einstein y la religión,* 93.
16. Albert Einstein, *The Quotable Einstein,* ed., Alice Calaprice (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005)*, 195-6.* Alice Calaprice (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2005), 195-6.
17. En su mayor parte, estas citas están tomadas de Roy Abraham Varghese, *The Wonder of the World* (Fountain Hills, AZ: Tyr, 2003).
18. Werner Heisenberg, *Across the Frontiers,* trad. Peter Heath (San Francisco: Harper & Row, 1974), 213.
19. Werner Heisenberg, *Physics and Beyond* (San Francisco: Harper & Row, 1971), extraído en Timothy Ferris, ed., *The World Treasury of Physics, Astronomy and Mathematics* (Nueva York: Little, Brown, 1991), 826.
20. Erwin Schrödinger, *Mi visión del mundo* (Cambridge: Cambridge University Press, 1964), 93.

21. Max Planck, *¿Hacia dónde va la ciencia?* trans. James Murphy (Nueva York: Norton, 1977), 168.
22. Max Planck, citado en Charles C. Gillespie, ed., *Dictionary of Scientific Biography* (Nueva York: Scribner, 1975), 15.
23. Paul A. M. Dirac, "The Evolution of the Physicist's Picture of Nature", *Scientific American* 208, no. 5 (mayo de 1963): 53.
24. Charles Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882*, ed. Nora Barlow. Nora Barlow (Londres: Collins, 1958), 92-3.
25. Paul Davies, Discurso del Premio Templeton, mayo de 1995, http://aca.mq.edu.au/PaulDavies/prize_address.htm. Véase también "¿De dónde vienen las leyes de la física?" (2006) de Davies, http://www.ctnsstars.org/conferences/papers/Wheredothelawsofphysicscomefrom.doc.
26. John Barrow, discurso del Premio Templeton, 15 de marzo de 2006, http://www.templetonprize.org/barrow_statement.html.
27. John Foster, *El legislador divino: Lectures on Induction, Laws of Nature and the Existence of God* (Oxford: Clarendon, 2004), 160.
28. Richard Swinburne, "Design Defended", *Think* (primavera de 2004): 14.
29. Paul Davies, "¿Qué ocurrió antes del Big Bang?", en *God for the 21st Century*, ed. Russell Stannard (Filadelfia: Templeton Foundation Press, 2000, 12). Russell Stannard (Filadelfia: Templeton Foundation Press, 2000), 12.

Capítulo 6
¿SABÍA EL UNIVERSO QUE ÍBAMOS A VENIR?

1. Freeman J. Dyson, *Disturbing the Universe* (Nueva York: Harper & Row, 1979), 250. También citado en John Barrow y Frank Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle* (Oxford: Clarendon, 1988), 318.
2. John Leslie, *Mentes infinitas* (Oxford: Clarendon, 2001), 213.
3. Leslie, *Mentes infinitas,* 203-5.
4. Martin J. Rees, "Numerical Coincidences and 'Tuning' in Cosmology", *Astrophysics and Space Science* 285 (2003): 376.
5. Rees, "Numerical Coincidences and 'Tuning' in Cosmology", 385.
6. Paul Davies, "Universes Galore: ¿Dónde acabará todo?" http://aca.mq.edu.au/PaulDavies/publications/chapters/Universesgalore.pdf.
7. Richard Swinburne, "Design Defended", *Think* (primavera de 2004): 17.
8. Rees, "Numerical Coincidences and 'Tuning' in Cosmology", 386.
9. Davies, "Universes Galore: ¿Dónde acabará todo?".

10. Martin Rees, "Exploring Our Universe and Others", en *The Frontiers of Space* (Nueva York: Scientific American, 2000), 87.

Capítulo 7
¿CÓMO FUE LA VIDA?

1. Antony Flew, *Dios y la filosofía* (Amherst, NY: Prometheus, 2005), 11.
2. Richard Cameron, "Aristóteles sobre lo animado: Problemas y perspectivas", *Bios: Epistemological and Philosophical Foundation of Life Sciences,* Roma, 23-24 de febrero de 2006.
3. John Haldane, "Prefacio a la segunda edición", en *Atheism and Theism* (Great Debates in Philosophy), J. J. C. Smart y John Haldane (Oxford: Blackwell, 2003), 224.
4. David Conway, *The Rediscovery of Wisdom* (Londres: Macmillan, 2000), 125.
5. David Berlinski, "Sobre los orígenes de la vida", *Commentary* (febrero de 2006): 25, 30-31.
6. Carl Woese, "La traducción: In Retrospect and Prospect", *RNA* (2001): 1061, 1056, 1064.
7. Paul Davies, "El origen de la vida II: ¿Cómo empezó?" http://aca.mq.edu.au/PaulDavies/publications/papers/OriginsOfLife_II.pdf.
8. Andy Knoll, entrevista en PBS *Nova*, 3 de mayo de 2004.
9. Antonio Lazcano, "Los orígenes de la vida", *Historia Natural* (febrero de 2006).
10. John Maddox, *Lo que queda por descubrir* (Nueva York: Touchstone, 1998), 252.
11. George Wald, "Life and Mind in the Universe", en *Cosmos, Bios, Theos,* ed. Henry Margenau y Roy Abraham Varghese (La Salle, IL: Open Court, 1992), 218.

CapÍtulo 8
¿ALGO SURGIÓ DE LA NADA?

1. "Something Good", música y letra de Richard Rodgers, 1965.
2. Stephen Hawking, *Breve historia del tiempo* (Nueva York: Bantam, 1988), 174.
3. Antony Flew, "Stephen Hawking y la mente de Dios" (1996), http://www.infidels.org/library/modern/antony_flew/hawking.html.
4. Hawking, *Breve historia del tiempo,* 9.
5. Antony Flew, "The Legitimation of Factual Necessity", en *Faith, Scepticism and Personal Identity*, ed. J. J. MacIntosh y H. A. Meynell. J.

J. MacIntosh y H. A. Meynell (Alberta: University of Calgary Press, 1994), 111-17.
6. David Conway, *The Rediscovery of Wisdom* (Londres: Macmillan, 2000), 111-12.
7. Richard Swinburne, *La existencia de Dios* (Oxford: Clarendon, 2004), 142.
8. Richard Swinburne, "The Limits of Explanation", en *Explanation and Its Limits*, ed. Dudley Knowles (Cambridge: Cambridge University Press, 1990, 178-79). Dudley Knowles (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 178-79.
9. John Leslie, *Infinite Minds* (Oxford: Clarendon, 2001), 194-95.
10. Stephen Hawking, *Black Holes and Baby Universes* (Nueva York: Bantam, 1993), 172.
11. Leslie, *Mentes infinitas,* 193-94.
12. Swinburne, *La existencia de Dios,* 152.

Capítulo 9
ENCONTRAR ESPACIO PARA DIOS

1. John Gaskin, "Gods, Ghosts and Curious Persons", documento inédito.
2. Thomas F. Tracy, *God, Action and Embodiment* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1984), 147, 153. Véase también *The God Who Acts*, ed., Thomas F. Tracy. Thomas F. Tracy (University Park: Pennsylvania State University Press, 1994).
3. Brian Leftow, conversación personal con el autor, Oriel College, Universidad de Oxford, octubre de 2006.
4. David Conway, *El redescubrimiento de la sabiduría* (Londres: Macmillan, 2000), 134.

APÉNDICE A: EL "NUEVO ATEÍSMO"

1. Hao Wang, *Un viaje lógico: From Gödel to Philosophy* (Cambridge, MA: MIT Press, 1996), 316.
2. Palle Yourgrau, *Un mundo sin tiempo: el legado olvidado de Gödel y Einstein* (Nueva York: Basic Books, 2005), 104-5.
3. Daniel Dennett, *Breaking the Spell* (Nueva York: Viking, 2006), 244.
4. Anthony Zee, *Fearful Symmetry* (Nueva York: Macmillan, 1986), 280-81.
5. J. J. C. Smart y John Haldane, *Atheism and Theism* (Great Debates in Philosophy) (Oxford: Blackwell, 2003), 228 y ss.
6. Howard H. Pattee, "La física de los símbolos: Bridging the Epistemic

Cut", *Biosystems* 60 (2001): 5-21.

7. Lewis Wolpert, *Seis cosas imposibles antes del desayuno* (Londres: Faber and Faber, 2006), 212-13.

8. Richard Dawkins, *El espejismo de Dios* (Londres: Bantam, 2006), 137.

9. Dawkins, *El espejismo de Dios,* 137-38.

10. John Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, MA: MIT Press, 1992), 9.

11. Sam Harris, *El fin de la fe* (Nueva York: Norton, 2004), 208-9.

12. Richard Dawkins y Steven Pinker, "¿Está matando la ciencia al alma?". The Guardian-Dillons Debate, *Edge* 53 (8 de abril de 1999).

13. Wolpert, *Seis cosas imposibles antes del desayuno,* 78.

14. David Hume, *A Treatise of Human Nature*, editado y con una introducción de Ernest C. Mossner (Hammondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1985), 300.

Sobre el autor

ANTONY FLEW es un reputado filósofo que fue sin duda el ateo más conocido del mundo anglosajón hasta que en 2004 anunció que aceptaba la existencia de Dios. Hijo de un pastor metodista, Flew asistía con frecuencia a las reuniones semanales del Club Socrático de C. S. Lewis cuando estudiaba en Oxford, pero no le convencían los argumentos morales de Lewis sobre la existencia de Dios. En 1950, Flew marcó la pauta del ateísmo moderno con su célebre ensayo "Teología y falsificación", que se convirtió en la publicación filosófica más reimpresa del último medio siglo. Flew ha publicado más de treinta libros, entre ellos *God and Philosophy, The Presumption of Atheism* y *How to Think Straight.* Durante veinte años fue catedrático de Filosofía en la Universidad de Keele y también ha ocupado cargos en Oxford, la Universidad de Aberdeen y la Universidad de Reading. Actualmente vive en Reading, Inglaterra.

Visite www.AuthorTracker.com para obtener información exclusiva sobre su autor favorito de HarperCollins.

Elogios para HAY UN DIOS

"En su juventud, el ateo Antony Flew se comprometió con el principio socrático de 'seguir las pruebas dondequiera que conduzcan'. Tras toda una vida de indagación filosófica, este intelecto imponente y valiente ha llegado ahora a la conclusión de que las pruebas conducen de forma concluyente a Dios. Sus colegas de la iglesia del ateísmo fundamentalista se escandalizarán por su historia, pero los creyentes se sentirán muy alentados, y los buscadores sinceros encontrarán en el viaje de Flew mucho para iluminar su propio camino hacia la verdad".

-Francis S. Collins*, autor del bestseller del New York Times El lenguaje de Dios*

"Una mente filosófica estelar reflexiona sobre los últimos resultados científicos. La conclusión: un Dios está detrás de la racionalidad de la naturaleza".

-Michael Behe, autor de *La caja negra de Darwin* y *El filo de la evolución.*

"Será de gran interés el relato claro y accesible que Antony Flew hace del 'peregrinaje de la razón' que le ha llevado del ateísmo a la creencia en Dios".

-John Polkinghorne, autor de *La creencia en Dios en la era de la ciencia*

"Anthony Flew ha sido durante la mayor parte de su vida un conocido defensor filosófico del ateísmo. Ahora ha escrito un libro muy claro y legible que traza su camino de vuelta al teísmo, revelando su total apertura a nuevos argumentos racionales."

-Richard Swinburne, autor de *La existencia de Dios*

"Este es un libro notable en muchos sentidos. Siempre es refrescante encontrar a un gran pensador reconociendo que estaba equivocado. Pero hay más. Este libro abarca sin divagar. Su capítulo sobre 'El Nuevo Ateísmo' pone a Dawkins y Dennett en su lugar por un pensador que no pueden descartar como su inferior".

-Huston Smith, autor de *Las religiones del mundo*

"Se trata de un relato fascinante y muy ameno sobre cómo un

distinguido filósofo que fue ateo militante durante la mayor parte de su vida laboral llegó a creer en el diseño inteligente del universo y, por tanto, en el deísmo. Este libro provocará tanto debate como sus anteriores escritos ateos".

-Profesor John Hick, miembro del Instituto de Investigación Avanzada en Artes y Ciencias Sociales de la Universidad de Birmingham.

"Antony Flew no sólo tiene las virtudes filosóficas; tiene las virtudes del filósofo. Civil en la argumentación, implacablemente razonable, su búsqueda de la verdad a lo largo de toda su vida fue implícitamente una búsqueda del Garante de toda verdad. Es justo que esto se haya hecho explícito por fin".

-Ralph McInerny, Profesor de Filosofía, Universidad de Notre Dame

"Pocas historias religiosas han tenido tanto impacto. Este asombroso volumen documenta las razones del cambio de Tony... y hace de este delicioso libro una lectura absolutamente obligatoria".

-Gary Habermas, catedrático de investigación y presidente del Departamento de Filosofía y Teología de la Liberty University.

Hay un Dios", de Antony Flew, es un relato fascinante de cómo uno de nuestros ateos contemporáneos más destacados fue llevado a la convicción de que Dios existe. La narración es un testimonio elocuente de la apertura mental, la imparcialidad y la integridad intelectual de Flew. Supondrá una sacudida muy incómoda para los que una vez fueron sus compañeros ateos".

-Nicholas Wolterstorff, Profesor Emérito Noah Porter de Teología Filosófica, Universidad de Yale

"Cuando Antony Flew, en el espíritu del librepensamiento, siguió la evidencia a donde creía que conducía, es decir, al teísmo, fue denunciado rotundamente por los supuestos librepensadores en los términos más severos. Al parecer, había cometido el pecado imperdonable. Ahora tenemos la narración personal de su viaje del anti-teísmo al teísmo. Lo recomiendo a todos los buscadores de la verdad de mente abierta".

-Dr. William Lane Craig, Profesor de Investigación, Escuela de Teología Talbot

"El libro de Antony Flew indignará a los ateos que suponen

(erróneamente) que la ciencia demuestra que no existe Dios. Flew es un distinguido filósofo cuya posición ha cambiado a fuerza de argumentar sobre la importancia de los descubrimientos científicos. Esta atractiva retrospectiva personal sobre el peregrinaje filosófico de Flew ilustra que es peligroso que un ateo reflexione demasiado sobre su compromiso religioso: podría llegar a no estar convencido".

-Ian H. Hutchinson, Catedrático y Director del Departamento de Ciencia e Ingeniería Nuclear del MIT

"En Hay un Dios, uno de los principales filósofos analíticos del siglo XX comparte con los lectores un peregrinaje intelectual que comienza con un escepticismo sano y de principios y culmina en un teísmo basado en garantías racionales y en la voluntad de aceptar la evidencia como dada. Tal vez lo que proporciona la satisfacción más profunda al leer estas memorias filosóficas es la integridad transparente del autor, tan habitual a lo largo de una vida productiva como para ser, como diría Aristóteles, una segunda naturaleza. En comparación, qué estridentes y ensimismadas son las obras opuestas de un Dawkins o un Dennett. Aunque escrita en una parte diferente del registro metafísico que la *Apología* de Newman*,* la exposición del profesor Flew será una fuente para la investigación reflexiva durante muchos, muchos años. En su juventud fue guiado por el valiente Sócrates. Ahora que es mayor, servirá de modelo para otros".

-Daniel N. Robinson, Departamento de Filosofía, Universidad de Oxford

Créditos

Diseño de portada: Barbara Fisher LeVan

Copyright

EXISTE DIOS Copyright © 2007 por Antony Flew. Todos los derechos reservados en virtud de las Convenciones Internacional y Panamericana sobre Derechos de Autor. Mediante el pago de las tasas requeridas, se le ha concedido el derecho no exclusivo e intransferible de acceder y leer el texto de este libro electrónico en pantalla. Ninguna parte de este texto puede ser reproducida, transmitida, descargada, descompilada, sometida a ingeniería inversa, ni almacenada o introducida en ningún sistema de almacenamiento y recuperación de información, en ninguna forma ni por ningún medio, ya sea electrónico o mecánico, conocido en la actualidad o inventado en el futuro, sin el permiso expreso y por escrito de HarperCollins e-books.

Mobipocket Reader Septiembre de 2007 ISBN 978-0-06-154866-9

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

HarperCollins e-books

Acerca de la editorial

Australia
HarperCollins Publishers (Australia) Pty. Ltd.
25 Ryde Road (apartado de correos 321)
Pymble, NSW 2073, Australia
http://www.harpercollinsebooks.com.au

Canadá
HarperCollins Publishers Ltd.
55 Avenue Road, Suite 2900
Toronto, ON, M5R, 3L2, Canadá
http://www.harpercollinsebooks.ca

Nueva Zelanda
HarperCollinsPublishers (Nueva Zelanda) Limited
Apartado de correos 1
Auckland, Nueva Zelanda
http://www.harpercollinsebooks.co.nz

Reino Unido
HarperCollins Publishers Ltd.
77-85 Fulham Palace Road
Londres, W6 8JB, Reino Unido
http://www.uk.harpercollinsebooks.com

Estados Unidos
HarperCollins Publishers Inc.
Calle 53 Este, 10
Nueva York, NY 10022
http://www.harpercollinsebooks.com